سيرج أودييه
Serge Audier

# مكيافيلي في النزاع والحرية

# Machiavel, conflit et liberté



# مكيافيلي في النزاع والحرية

ثمة واقع لا جدال فيه: يمارس فكر مكيافيلي اليوم تأثيراً كبيراً في الفلسفة السياسية. ومن بين الأفكار المؤسسة في هذا المجال تثير أعمال الفيلسوف الفلورنساوي، بلا أدنى شك، مقاربات وقراءات متناقضة عديدة. فكل مرة، كان يعاد اكتشاف هذا الفكر بطريقة أخرى. تارة بنظرة تستنكر ما حوته من رؤية كلبيّة للسلطة، وبنظرة الثناء تارة أخرى، لأنها رائدة في مجال علم السياسة. كما أن هناك من رأى في مكيافيلي إحدى الشخصيات البارزة المعبرة عن النزعة الجمهورية الحديثة.

كتاب سيرج أودييه ليس كتاباً إضافياً – ولا، بخاصة، كتاباً زائداً – يُدرج على قائمة الدراسات اللامحدودة حول أعمال مكيافيلي. فما تميّز به هي النيّة النقدية التي ينطوي عليها. وتقوم على أنه يقدم قراءة تركّز على موضوعة المنازعات السياسية والاجتماعية وفاقاً للتفسيرات الرئيسة التي ظهرت في القرن العشرين، والتي كان رهانها التفكير حول العلاقة بين النزعة الجمهورية والنزعة الليبرالية تفكيراً مغايراً يولي أهمية أولى لدور الحرية فيها. الأمر الذي قاد المؤلف إلى اعتبار مكيافيلي منظّر «المذهب التعددي النزاعي» ويتيح، عن طريق نظريته في الأمزجة، التفكير حول ما يعود لـ «انقسامات» من دور في الحياة السياسية للمجتمعات الحديثة. ويستند في ذلك على أطروحته القائلة بأن القراءة الفرنسية التي ينضوي تحتها تدعو إلى التفكير حول الشروط التي يرتبط فيها النزاع مع التوافق، من منظور تحقيق مثُل النزعة الكونية المتعلقة بالحداثة الديمقراطية.

ويبقى في النهاية السؤال مطروحاً أمام المختصين: كيف يمكن التفكير إنطلاقاً من مكيافيلي، ولكن في ما يتجاوزه أيضاً، حول «الحقيقة الفعلية للسياسة وتبعاتها من منظار صورة النزاع».

---



سيرج أودييه

## المؤلف

خريج مدرسة المعلمين العليا، حائز درجة الأستاذية ودكتوراه في الفلسفة يدرّس حالياً في جامعة السوربون – باريس الرابعة، وعضو المعهد الجامعي الفرنسي. اختصاصه الفلسفة الأخلاقية والسياسية، يكتب ويدرّس حول تاريخ مذاهب الليبرالية والجمهورية والاشتراكية، وكذلك حول النظريات المعاصرة المتفرعة من هذه التيارات المتعددة.



ISBN 978-614-01-1729-7





جميع كتبنا متوفرة على الإنترنت
في مكتبة نيل وفرات.كوم
www.nwf.com


الدار العربية للعلوم ناشرون
Arab Scientific Publishers, Inc.
www.asp.com.lb - www.aspbooks.com

# مكيافيلي
# في النزاع والحرية

**Machiavel, conflit et liberté**



# مكيافيلي
# في النزاع والحرية

## Machiavel, conflit et liberté


سيرج أوديه

Serge Audier


ترجمة

د. نجيب غزاوي




الدار العربية للعلوم ناشرون ش.م.ل

Arab Scientific Publishers, Inc. SAL

بسم الله الرحمن الرحيم

عنوان الأصل الفرنسي MACHIAVEL, CONFLIT ET LIBERTÉ
الترجمة العربية لنجيب غزاوي (Traduit en arabe par Najib Ghazaoui)
المراجعة والتحرير غازي برو (Révision et édition Ghazi Berro)

ISBN 978-2-7116-1748-7 - septembre 2005


ردمك 978-614-01-1729-7






عين التينة، شارع المفتي توفيق خالد، بناية الريم
هاتف: 786233 - 785108 - 785107 (1-961+)
ص.ب: 13-5574 شوران - بيروت 2050-1102 - لبنان
فاكس: 786230 (1-961+) - البريد الإلكتروني: asp@asp.com.lb
الموقع على شبكة الإنترنت: http://www.asp.com.lb



تصميم الغلاف: علي القهوجي
التنضيد وفرز الألوان: أبجد غرافيكس، بيروت - هاتف 785107 (9611+)
الطباعة: مطابع الدار العربية للعلوم، بيروت - هاتف 786233 (9611+)
متابعة ترجمة الكتاب وإنتاجه: محترَف القول الجريء بإدارة غازي برّو
Réalisation et traduction de l'ouvrage: Atelier oser dire animé par Ghazi Berro Atelier.Oser.dire1@gmail.com

# شكر

يعود أصل هذا الملف إلى رسالة جامعية نوقشت في جامعة كـــان (CAEN) في كانون الثاني/يناير عام 2000 تحت إشراف روبير لـــوغرو (Robert Legros) الذي أشكره بحرارة من أجل مناقشاته وملاحظاته. كما أحرص على التعبير عـــن امتناني لأعضاء لجنة الحكم: ألان رونو (Alain Renaut) الذي تابع مراحل هـــذا البحث وناقشها وقدم لي التشجيع، ألان بوايه (Alain Boyer) الـــذي قـــدم لي مساعدة ثمينة من خلال نصائحه، إضافة إلى جان مـــارك فـــيري (Jean-Marc Ferry) من أجل ملاحظاته المحفزة.

كما أعبر عن خالص امتناني لأعضاء جمعية أصدقاء ريمون آرون التي منحت هذا العمل جائزة ريمون آرون لعام 2001، وأسهمت في نشـــر هـــذا الكتـــاب. وأتوجه بخواطري الصادقة، بشـــكل خـــاص إلى السـيدتين دومينيـــك شـــنابّر (Dominique Schnapper) وإليزابيث دوتارتر (Elisabeth Dutartre).

لقد عبر جان فرانسوا كورتين (Jean-François Courtine) عن ثقته منـــذ البداية، وأعترف بما يدين له به هذا الكتاب، وأشكره على ذلك بحـــرارة، كمـــا أشكر كلاً من بيار أنطوان فابر (Pierre-Antoine Fabre) وجان إيف غرونييـــه (Jean-Yves Grenier).

# مدخل

نسعى من هذه الدراسة إلى تفحص معنى ما نسميه ***اللحظة المكيافيلّية الفرنسية*** وأبعادها. فنحن نهدف من خلال هذه التسمية إلى إظهار تفرد المساهمة الفرنسية في إعادة تقييم مكيافيلّي الذي شق طريقاً أصيلة من أجل تجديد الفلسفة السياسية. ويقوم رهاننا أيضاً على إظهار متطلبات هذه «اللحظة» وتقويم صلاحيتها من خلال مواجهتها مع «لحظة مكيافيلّية» أخرى أكثر شهرة، إنها اللحظة التي تشكلت في الفلسفة الإنكليزية، بدءاً من السبعينيات من القرن الماضي. فقد عُرف ما يسمى بالتيار الجمهوري الجديد بمساهمته في إعادة اكتشاف مكيافيلّي ضمن إطار إعادة دراسة المساهمة الجمهورية الساعية إلى تجديد تاريخ الفكر السياسي الحديث، وكذلك ضمن النقاشات حول فكرة الحرية السياسية.

إنه لأمر ذو دلالة من دون شك، أي أن يجد اهتمام الجمهوريين الجدد بالفكر المكيافيلّيّ مصدره في بحث شامل مختصٌ بتاريخ الفكر السياسي الحديث وبخاصة بالجذور الفكرية للثورة الأمريكية[1]، وليس ضمن تقصٌ يسعى إلى الإدراك المباشر لأصالة الفلورنساوي (المقصود مكيافيلّي وأصله من فلورنسا م م)؛ كما كان الحال مع اللحظة الفرنسية. لقد سعينا في الواقع إلى إظهار حدود الفكرة المسيطرة التي ترى أن الأصول العقائدية للثورة إنما تقع ضمن امتدادات الليبرالية، وبشكل أدق ضمن فلك فكر الفيلسوف ***لوك***. لقد وجد هذا التفسير الليبرالي، الذي بقي موضع اتفاق لفترة طويلة، وأشير إليه أحياناً بعبارة (***لوك*** أو لا أحد)[2] أفضل تعبير عنه في أعمال لويس هارت (L. Hartz) الذي أشار، متبعاً في ذلك توكفيل، إلى أنه لم يكن على الأمريكيين الصراع ضد نظام قديم (Ancien Régime)، فكل شيء كان يسير وكأنهم «ولدوا متساوين في الحقوق»[3]. وهذا التفسير الذي اعتبر صيغة مسيطرة لا تجوز المبالغة في تقدير

هيمنته بشكل ارتدادي، وذلك لأنه قد لقي اعتراضات متنامية لدى مؤرخي الفكر الذين كشفوا عن «الوجه الخفي للفلسفة السياسية الحديثة»[4] الساعية إلى إرساء تقارب من الثورة الأمريكية ذي تعقيد من نوع آخر، قائم هذه المرة على الإرث المهمل جداً *للتقاليد الجمهورية*[5]. وقد فرض الفكر المكياڤيلّيّ نفسه بشكل تدريجي ضمن هذا الإطار من النزعة التحريفية الجمهورية باعتباره رهاناً حاسماً بالنسبة إلى الفكر السياسي المعاصر بخاصة بعد صدور مؤلَّف جون غريڤيل آغارد بوكوك (J. G. A. Pocock)، *اللحظة المكياڤيلّيّة*[6]، الذي أصبح كلاسيكياً اليوم ويستأنف مسار التقصي الذي طوره هانس بارون [7](H. Baron). وكما أن عنوان الكتاب لا يشير إلى مضمونه فإن عنوانه الثاني يوحي به، فهو لا يتحدث عن القطيعة التي بدأها مكياڤيلّي، بل يستخدم هذه التسمية للإشارة إلى تيار كامل يمثل مؤلَّف *أحاديث حول العقد الأول من حكم تيت ليف* ( *Discours sur la Première décade de Tite-Live*) – بكل تأكيد إحدى شخصياته الأساسية – من خلال صفته التمثيلية، وتأثيره إلى جانب مجموعة من المفكرين الإنسانيين الفلورنساويين بخاصة غيشارديني (Guichardin). ومع ذلك، إن غاية بوكوك لا تتوقف عند هذا الحد لأنه يؤكد أن النزعة الجمهورية لعصر النهضة قد وجدت استمراراً لها في «التقاليد الجمهورية الأطلسية»، كما يثبت ذلك فكر جيمس هارنغتون السياسي (J. Harrington) الذي حافظ على حيوية أهم بديهيات النزعة الجمهورية المكياڤيلّيّة من خلال إعادة صوغها.

يمكن لمشروع بوكوك الطموح، والذي كان له الأثر الكبير في فرنسا أيضاً[8]، أن يثير إعجابنا بكل تأكيد، فهو لم يسع، عبر الشعار المكياڤيلّيّ، سوى إلى إنجاز صيغة بديلة تماماً للصيغة الليبرالية التي اعتبرت غير قادرة على التعبير عن الاعتراضات العديدة التي تثار حولها. لقد كان الهدف، باختصار، رفض كل شكل من إعادة الصياغة التاريخية للفكر السياسي المعاصر الذي ظل مركّزاً على ما يمكن تسميته *لحظة لوك*[9]. في الواقع، يقدم الليبراليون أحياناً ظهور الفكر السياسي الحديث على أنه مسار متناغم متواصل مؤدٍ إلى التمكين المتنامي لفضاء حقوقي يسعى إلى المحافظة على حقوق الأفراد الذين استطاعوا أن يتحرروا من معوقات

«حرية القدماء» كي يتفرغوا بشكل كامل لنشاطاتهم الخاصة التي تكفلها القوانين المعتمدة أي «حرية المحدثين». يعارض بوكوك وتابعوه هذه «القصة الليبرالية العظيمة» التي تخصص مكاناً أساسياً لقدوم «المجتمع المدني»، ويقولون إنها تطمس ملامح مسألة مختلف تماماً لعبت مع ذلك ولفترة طويلة دوراً أساسياً في تاريخ الحداثة السياسية. لم تكن المسألة مطروحة من قبل الليبراليين، بل من قبل الجمهوريين الذين لم يركّزوا انتباههم على القضايا القانونية، بل على القضايا المتعلقة بالمشاركة السياسية والالتزام الفعال للمواطنين في حياة مدينتهم. لذلك فقد انطلقت لدى الجمهوريين عملية تفكير عميق تتعلق بأخطار الفساد التي تهدد الحياة العامة، ولا نجد هذا القلق لدى «التيار الدستوري الليبرالي» الذي يهتم بالمؤسسات القانونية أكثر من اهتمامه «بالعادات السياسية»[10]. وضمن هذا المجال، تعتبر الطريقة التي يهتم بها الليبراليون بمساهمة المفكرين السياسيين الذين لا ينتمون إلى مرجعيتهم ذات دلالة، وينطبق هذا الأمر بدقة على مكيافيلّي، الذي ليس باستطاعة أي مؤرخ إهماله، ويظن المدافعون عن المرجعية الليبرالية أن باستطاعتهم شرحه بالتركيز على الطريقة التي يبرز فيها مسار علمنة القانون، حتى لو أدى ذلك إلى إفقار فكر جمهوري معبّر عن طموح مختلف جداً، وتشويهه[11].

غير أنه إذا كان هذا الزيغ لدى أتباع بوكوك وعدد آخر من الجمهوريين الجدد، قد سيطر لفترة طويلة- بما في ذلك في فرنسا- فيعود السبب في ذلك إلى عدم وجود مرجعية بديلة جاهزة وقادرة على توضيح الرفض والضعف المتنامي الذي تعانيه، مع ذلك، القراءة السائدة بشكل واضح[12]. وفي الواقع، وعلى الرغم من أن المرجعية الليبرالية لم تنفرد مطلقاً بالسيطرة، فإن الجمهوريين الجدد أي خصوم هذه المرجعية، الأكثر تشدداً في الظاهر، قد اعتمدوا النوع نفسه من التحليل، وبقي التقويم وحده مختلفاً جذرياً، وذلك على حساب معرفة مناسبة بالمساهمة المكيافيلّية[13] في كل الأحوال. لذلك، من الصحيح أن الماركسيين قد طوروا – على عكس الليبراليين – نقداً جذرياً للحداثة، غير أننا إذا نظرنا عن قرب فسنجد أن رؤيتهم العامة للمجتمعات الغربية لا تختلف كثيراً؛ كما يشهد بذلك نقد حقوق الإنسان الذي قدّمه ماركس في كتابه ***المسألة اليهودية*** حيث

تسدد هذه المقاربة باتجاه مسارات التخصيص والسلعنة (التحويل إلى سلع) وأنانية الأفراد المتناثرين الذين يهجرون الفضاء السياسي العام. ومع ذلك، يتمثل الفـــرق الوحيد والأساسي، في النهاية، في رفض الماركســـيين بشـــدة لمـــا يهلـــل بـــه الليبراليون[14]. وفقاً لبوكوك وبعض الجمهوريين الجدد، لا يختلف الأمر إلاّ قلـــيلاً بالنسبة إلى مفكرين مصنفين على أنهم "أرسطيون جدد" مثل آرندت (Arendt)، وخاصة ليو ستروس (Leo Strauss)[15]، الذين يُدينون نزع الصفة الإنسانية عن العالم الحديث وقدوم مجتمع جماهيري يهمل مثاليات الحاضرة القديمة. وهنا أيضـــاً تعتمد هذه النزعة المعادية للحداثة، في الواقع، المقاربة الليبرالية، لتقدم عنها تقويمـــاً معاكساً في المجالات كافة ومن دون أي تنـــازلات[16]. وممـــا لا شـــك فيـــه أن الجمهوريين الجدد الذين انتقدوا ستروس وتلاميذه[17]، إنما يفكرون بالضـــبط في الطريقة التي حدد فيها مؤلّف *أفكار حول مكيافيلّي* القطيعة المكيافيلّيّة من خـــلال التركيز على الدور التخريبـــي لتقاليد «الحق الطبيعي» مجازفاً بتقلـــيص دوره في التيار الجمهوري في عصره، وبنسبة اهتماماتٍ لا يمكن أن تنسب إلى مكيـــافيلّي، من خلال عودته إلى الماضي. ويعني هذا الأمر أن هذه الخطابات التناوبية الموروثة عن ستروس، لا تقدم وفقاً للجمهوريين الجدد، عناصر حاسمة قادرة على إظهـــار قراءة جديدة ممكنة للحداثة السياسية، كما أنها غير قادرة، بخاصة، علـــى تقـــديم تقييم مناسب لخصوصية المساهمة المكيافيلّيّة، وذلك لأنه، ومهما كان نوع الاختيار سواء أكان ليبرالياً أم غير ليبرالي، تعتبر الحداثة مساراً منسجماً بشكل كامل. يرى بوكوك أن هذا التحليل يمنع إدراك أن الحداثة قد بقيت لفتـــرة طويلـــة مســـرحاً لصراع بين تيار جمهوري يمنح أهمية رئيسة لموضوعة المساهمة ولمســـألة الفســـاد السياسي من جهة، ولتيار ليبرالي يركز على موضوعة الحقوق والتجارة من جهـــة أخرى.

لا تأخذ أعمال مكيافيلّي معناها الكامل بدقة إلاّ إذا وضعت ضـــمن تيـــار إنساني فلورنساوي أكمل مع بداية القرن التاسع عشر القطيعة مـــع التخـــيلات الميتافيزيقية والسياسية للعصر الوسيط. لقد فتح أصحاب النزعة الإنسانية – مـــن خلال وضع حد لأولية الحياة التأملية – الطريق أمام مكياڤيلّي، عبر الدفاع عـــن

فكرة جديدة، الحياة الفاعلة: لا تظهر موهبة الإنسان من الآن فصاعداً من خلال واقعة التأمل حول نظام العالم التراتبي وجودياً، بل ضمن جهده في تشكيل نظام بشري يواجه الطابع العشوائي للحظ. ولقد تم توظيف هذه الموضوعة، بشكل خاص، في المجال السياسي حيث يجب التركيز على التميز البشري في إقامة حاضرة حرة تقاوم عرضية الأحداث؛ وهي فكرة تجد عند مكيافيلّي التعبير الأنموذجي عنها من خلال مفهومي ***الفضيلة والحظ***. ومن هنا، ينطلق لدى «الإنسانيين المدنيين» تساؤل متجدد حول وسائل الحفاظ لأطول وقت ممكن على سلامة الحاضرة كشرط وحيد لازم للمحافظة على حرية المواطنين.

من الصحيح أن تحليل بوكوك يتوافق بهذا الصدد، في جزء منه، مع العديد من المساهمات التي سبقته، بخاصة مساهمة كاسيرر (Cassirer) الذي كان قد أشار بإطناب، إلى كيفية تحول - مع مكيافيلّي - مفهوم العصر الوسيط عن الكون، وبشكل لا عودة فيه، ذلك المفهوم الذي كان يدين بالكثير للفيزياء والميتافيزيقا الأرسطية[18]. ومع ذلك، إن التوافق يتوقف هنا، وذلك لأن كاسيرر يستنتج من هذا التشخيص أن مكيافيلّي يحدث اختراقاً في التاريخ من خلال تقديم تصور جديد جذري للسياسة، باعتبارها منذ الآن، علماً وفناً؛ لذلك اعتُبر بشكل ما «غاليليه السياسة». وفي مواجهة التحليلات الحريصة على التخفيف من حدة الكلام المكيافيلّيّ، عبر وضعه في سياقه التاريخي، يدافع كاسيرر بالقول إن هذا النوع من القراءة يرتكب مغالطة منهجية، ويشير إلى أنّ الإكثار من إقحام مكيافيلّي في السياقات المنبثقة عن الرؤية التاريخانية في القرن التاسع عشر، والتي جهل كل شيء عنها، يؤدي إلى إهمال واقعة أن مؤلّف كتاب ***الأمير*** يزعم أنه يقدم أفكاراً حول السياسة والتاريخ الصحيحين بشكل شامل نائياً بنفسه عن حصر صلاحية أقواله ضمن سياق عصره.

يعبر بوكوك، في مواجهة هذا القرار التفسيري، عن قناعته بأن قراءة سياقية صرفة يمكن أن تسمح بفهم أعمال مكيافيلّي، وأن التفسيرات التي تعتبره رائداً للعلم السياسي تبتعد عن رهاناته ابتعاداً كاملاً. وربما وقعنا على جوهر الرسالة المكيافيلّيّة في الفكرة الجمهورية الصرفة، وكما هو الحال لدى ممثلي «النزعة

الإنسانية المدنية» – مثل ليوناردو بروني (L. Bruni) – فمكيافيلّي يهتم قبل كل شيء بتأهيل المواطنين وبقدرتهم على المساهمة في حياة الحاضرة، وكذلك لمواجهة مخاطر الفساد الذي يمكن أن يحدث حين يقوم بعض الأفراد، بخاصة الأكثر غنى، بتحويل المال العام لمصلحتهم. لا يجوز أيضاً، كما هو الحال لدى كاسيرر وآخرين كثر، أن نضع إرث مكيافيلّي أيضاً ضمن تيار «أسطورة الدولة»- الذي يستدرك مؤلّف كتاب *الأمير* من خلاله أسوأ كوارث الحداثة – بل على العكس تماماً، يجب أن نصنفه ضمن التيار الجمهوري البريطاني للقرن السابع عشر، وضمن تطبيقه اللاحق في أمريكا، هذا التيار الذي يركز على نقد المجتمع التجاري والزبائنية السياسية، ويحرص على إعادة التواصل مع أهم المبادئ المكيافيلّية بالنسبة إلى وسائل ردع الفساد السياسي. وثمة فرق آخر بين قراءة پوكوك وقراءة كاسيرر جدير بالاهتمام، بخاصة وأنه موجود في قلب الحوارات الداخلية للنزعة الجمهورية الجديدة: ففيما يبدو أن مؤلّف كتاب *أسطورة الدولة* يرى في مكيافيلّي حفّار قبر التقاليد الأرسطية في مجملها، يلح مؤلّف *اللحظة المكيافيلّية*، بعكس ذلك، على ارتباطه بالتقاليد الجمهورية التي تعتبر وريثة أرسطو، لأنها تعتمد فكرة «الإطار السياسي» (zôon politikon)، التي ترى أن الإنسان يدرك التميّز من خلال تحقيق رسالته السياسية الصرفة. وما من شك في أن پوكوك لم يشأ أن يجعل من مكيافيلّي – كما اتُّهم بذلك أحياناً – كاتباً أرسطياً في وجوهه كافة، فربما كان ذلك أمراً غير مقبول على الإطلاق[19]. ويبقى أن القطيعة المكيافيلّية تندرج لديه ضمن إطار السدنم الجمهوري الذي يعتبر الإلهام الأرسطي أحد ملامحه الأساسية، على عكس ما هو عليه الأمر، مثلاً، لدى ستروس.

إن لإعادة البناء التاريخي هذه انعكاسات فلسفية هامة، لأنها اعتمدت أساساً للمواقف المعيارية الغربية جداً، في الأصل، عن الليبرالية السياسية التي جدد موضوعاتها رولس (Rawls)، في كتابه *نظرية العدالة* مثيراً بذلك نقاشاً هاماً حول النزعة الفردية الليبرالية[20]. لقد استطاع خصوم الليبرالية، رولس بالتحديد، وبخاصة بعض المؤلفين المعروفين بنزعتهم «الجماعية»، أن يجدوا في إعادة البناء التي قام بها پوكوك للنزعة الجمهورية أفقاً يمكن أن يدعم آراءهم. وإذا كان صحيحاً

أن أصحاب النزعة الجماعية" الأكثر ليبرالية مثل مايكل والزر (M. Walzer). قــد نأوا بأنفسهم عن النزعة الجمهورية الجديدة[21]، فإن آخرين مثل مايكل ســاندل (M. Sandel) أو تشارلز تايلور (Ch. Taylor) قد اكتشفوا في ذلــك منظــوراً يستحق السبر من أجل توضيح مأزق التصور الليبرالي للفرد الذي اعتــبر (أنــا) «محرَّرة»، أو (أنا) «ذَرّية» قادرة على تحديد هويتها بذاتها، خــارج كــل أفــق للدلالات المشتركة مع الجماعة[22]. وفي مواجهة الأخطار الليبرالية حــول أوليــة «العدل» على «الخير»، وترجيحها للقانون باعتباره ضماناً أساسياً للحرية، لقــد ظن بعض أصحاب النزعة الجماعية بذلك أنهم قد اكتشــفوا، في إعــادة البنــاء الجمهوري الجديد للفلسفة السياسية الحديثة، وبخاصة في قراءتهم لمكيافيلّي، عناصر تسمح بالتأكيد على أنه يجب على الذات أن تنخرط في جماعة خاصة وتعلن عــن انتمائها للحيِّز المشترك للحاضرة من خلال إخلاصها الوطني؛ باعتباره واجباً أكثر منه خياراً.

لذلك لا يدهشنا، سوى قليلاً، أن تظهر النزعــة الجمهوريــة الجديــدة، في الغالب، ضمن النقاشات المعاصرة على شكل نزعة أرسطية. ونجد تلــك القــراءة لدى يورغن هابرماس (J. Habermas) نفسه حــين يركــز في نقاشــاته مــع الجمهوريين الجدد، على توجههم الأرسطي من أجل إظهار أن هذا التيار الفكري - رغم حصافة بعض اعتراضاته الموجهة إلى الليبرالية - لا يستجيب بشكلٍ كافٍ للمهام التي تقع، من الآن فصاعداً، على عاتق الفلسفة المعاصــرة الــتي تواجــه متطلبات تحمل مسؤولية تعددية مفاهيم الخير واختلاف الثقافات، في إطار تغــيير المرجعية الذي أصبح ضرورياً بعد «المنعطف اللساني»[23].

ومع ذلك، هناك أمر لا يقل دلالة، وذلك لأن بعض الجمهوريين الجــدد لا يجدون أنفسهم ضمن هذه المقارنة بين النزعة الجمهورية وهذا النوع من الأرسطية الجديدة. وسنرى من وجهة النظر هذه أن مقاربتهم تنسجم أكثر مــع اللحظــة المكيافيلّية الفرنسية. وهكذا، يلوم أحد أفضل المتخصصين الإيطاليين بمكيــافيلّي، ماوريزيو فيرولي (M. Viroli)، هابرماس لأنه بسَّط بطريقة متعجلة جداً الإسهام الجمهوري، وذلك من خلال حصره في الصيغة الأرسطية[24]. وقد يعكس هــذا

التبسيط، جزئياً، قلة الانتباه التي خصَّ بها هابرماس التقاليد الغنية للوطنية الجمهورية الكلاسيكية - التي كان مكيافيلّي أحد وجوهها الأساسية[25] - وذلك لمصلحة إعادة تشكيل - اعتُبرت شديدة التجريد - لمفهوم «الوطنية الدستورية». ومن هنا قد يكون هابرماس قللٍ ليس فقط من شأن مصادر النزعة الجمهورية على المستوى المعياري، بل وقع أيضاً، وتحت تأثير بوكوك، ضحية سوء فهم تاريخي مخيف، وذلك لأن أصل النزعة الجمهورية الحديثة قائم في الفكر الجمهوري الروماني، بخاصة لدى شيشرون[26] وليس في الفلسفة الأرسطية.

ليس علينا أيضاً أن نهمل رولس الذي يعتبر من بين مفكري الكانطية المتجدّدة، إذ استطاع أن يظهر اهتماماً أكثر من هابرماس، بالتمييز بين مختلف أشكال النزعة الجمهورية. فبعيداً عن المطابقة بين النزعة الجمهورية والأرسطية، وتحديد موقع مكيافيلّي ضمن هذه الصيغة الفكرية، عرّف رولس أنموذجين من النزعة الجمهورية: أطلق على الأول اسم «النزعة الجمهورية الكلاسيكية»، والثاني «النزعة الإنسانية المدنية»[27]. غير أنه لم يعتبر أن الليبرالية السياسية - في جهدها من أجل إعادة التفكير في شروط التعايش بين مختلف مفاهيم الخير - تناقض، بحكم تعريفها، كل شكلٍ من النزعة الجمهورية، بل على العكس من ذلك تماماً، فإذا اعتبرنا النزعة «الجمهورية الكلاسيكية» مذهباً يتطلب من المواطنين التحلي «بالفضيلة المدنية» من أجل المحافظة على حقوقهم الأساسية - بما في ذلك الحقوق المدنية التي تكفل حرياتهم الخاصة - فلا يكون هناك من تناقض مع التوجهات الكبرى للنزعة الليبرالية السياسية. فمن وجهة نظر رولس الليبرالية، من المقبول تماماً أن يستدعي خلاصُ الحريات الديمقراطية «المساهمة الفعالة للمواطنين الذين يملكون الفضائل السياسية الضرورية للمحافظة على النظام الدستوري»[28]، وذلك لأن هذه الليبرالية تنسجم، من حيث المبدأ، مع احترام التعددية في مفاهيم الخير. يقارن رولس بين هذه النزعة الجمهورية المقبولة و«النزعة الإنسانية المدنية»، بالمعنى الذي اعتمده بوكوك باعتبارها «نوعاً من النزعة الأرسطية» القائمة على مسلّمة أن الإنسان كائن اجتماعي بل وسياسي. وتبدو المساهمة في النشاط السياسي، في هذه الحالة وكأنها «المكان المميز للحياة الصالحة»، وبهذه الطريقة تعيد النزعة

الجمهورية ارتباطها مع «حرية القدماء» التي بيّن بنيامين كونستان (B. Constant) بحق مخاطرها[29]. ويبدو هذا المفهوم الذي صيغ بهذه الطريقة مناقضاً لأسس الليبرالية السياسية، لأنه يتطلب، في أقل تقدير، وجود مفهوم أساسي للخير المشترك لدى الجميع - مما يضعه - لهذا السبب بالذات، ليس في تناقض فاضح مع الواقع وحسب ولكن مع المتطلبات المعيارية للديمقراطيات المعاصرة أيضاً.

من الهام، من أجل المقارنة مع اللحظة المكيافيلّية الفرنسية، أن نشير إلى أن رولس قد قدم الفكر السياسي لمكيافيلّي مثالاً عن النزعة الجمهورية الكلاسيكية، رغم أنه أشار بطريقة ذات دلالة، إلى أنه بالإمكان إيجاد مثال أفضل حول برهانه في أعمال توكفيل[30]. وتعود هذه الإشارة الغامضة إلى مكيافيلّي بشكل رئيس إلى أن رولس قد اعتبر بشكل خاص، أن أنموذج التفسير الذي قدمه كوانتن سكينّر (Q. Skinner) ربما انبثق عن النزعة الجمهورية الكلاسيكية. نصل هنا بالضبط - بفضل تفسير سكينّر - إلى التوجه الثاني للنزعة الجمهورية الجديدة المعاصرة التي تنأى، في بعض جوانبها عن الصيغة التي قدمها پوكوك، كما تشهد بذلك الطريقة التي عرضت فيها المساهمة المكيافيلّية ضمن منظور أكثر انسجاماً، هذه المرة، مع مكتسبات الليبرالية السياسية[31]. وإننا ندين، في الواقع، لأبحاث سكينّر حول التقاليد الجمهورية، وبخاصة حول مكيافيلّي[32]، في مسألة المعايير التي تميّز بين «الأنسنة المدينية» و«النزعة الجمهورية الكلاسيكية» التي ربما غابت حتى الآن، وفي جزء منها، عن أخصائيي عصر النهضة. وكما سنرى، تقوم فكرة سكينّر- الذي تعتبر خياراته، من وجهة النظر هذه، أقرب إلى اللحظة المكيافيلّية الفرنسية- على أن النزعة الجمهورية قد تطورت بدءاً من القرن الثالث عشر، بفضل إعادة قراءة للإرث الروماني، وليس بفضل الفلسفة الأرسطية: «تدين النظرية السياسية لعصر النهضة لروما أكثر من الإغريق»[33]. إن النأي عن پوكوك واضح، فالنزعة الجمهورية الإيطالية لا تشير - في رأي سكينّر - إلى إحياء فكرة الإطار السياسي، بل إنها تكتسب أصالتها من خلال تحررها من أنموذج الخير الأساسي الذي يتقاسمه الجميع، ولا تعود الحاضرة (المدينة) ضمن هذا المنظور، المكان المفضل لإنجاز التميّز البشري، بل تصبح شرطاً لعرض مشروع حياة كل فرد من أفرادها، وبذلك

ستُعرّف الحرية السياسية، بالتوافق مع هذا الأمر، من خلال منهجية *ذرائعية* أولاً: إذا كان على الأفراد أن ينكبّوا بنشاط على واجبهم باعتبارهم مواطنين فليس لأن غايتهم السامية تكمن في ذلك، بل لأنهم يستطيعون بهذه الطريقة فقط أن يأملوا في المحافظة على حريتهم الشخصية عند سطوة السلطة السياسية وسطوة المجموعات الاقتصادية المسيطرة. هناك أيضاً، وبكل تأكيد «لحظة مكياڤيلّية» لدى سكينّر، لكن شرط أن نوضّح أن هذه اللحظة لا تتصف أبداً، كما يوحي بذلك پوكوك، بعدم التوافق المفترض مع الأفق التعددي للمجتمعات الليبرالية. لذلك يعتقد سكينّر أن من الممكن والمستحب أن نستخرج من النزعة الجمهورية الفلورنساوية، ومن مكياڤيلّي بخاصة، تصوراً للحرية يقطع الصلة بشكل واضح مع إرث أرسطو، من دون أن يقودنا مع ذلك إلى الفكر الليبرالي مع مفهوم لحرية تعرّف سلباً بأنها «الغياب القاطع لكل إكراه». يستخرج سكينّر، في الواقع، من *أحاديث* مكياڤيلّي فكرة مفادها أنه بإمكان الأفراد أن يتحصنوا ضد العشوائية وأن يمضوا حياتهم وفقاً لرؤيتهم للعالم[34]، شرط الإخلاص للحياة العامة فقط.

قد تسمح إعادة تشكيل الفكرة المكياڤيلّية للحرية، على المستوى المعياري، بالهروب من الانتقادات التي غالباً ما وجهها الليبراليون للجمهوريين، فقد اتهم هؤلاء بالعمل على إلغاء ضمانات الحرية الفردية لمصلحة «حرية إيجابية» مفترضة. لقد اقتنع جمهوريون جدد، مثل سكينّر بأنّ المشكلة لم تثر بشكل مناسب في العموم، وتكمن هنا أبعاد فكرة أثارها جمهوري جديد آخر، فيليب پتّيت (Ph. Pettit)، تمنح على طريقتها أبعاداً لانتقادات سكينّر التي ترفض التمييز الشهير الذي قدمه إيزياه برلين (I. Berlin) بين «الحرية الإيجابية» و«الحرية السلبية»[35]. في مواجهة الانقسامات الكلاسيكية التي توقّعها الليبراليون والتي يأتي في مقدمها التعارض بين "الفرد" و"الجماعة"، يدافع پتّيت بشكل أساسي عن طريق ثالثة، قادرة على إغناء الفكر المعاصر، مستنداً إلى النزعة الجمهورية المكياڤيلّية[36]: يمكن للحرية الجمهورية أن تعتبر بدقة أكثر «غياباً للسيطرة» وليست غياباً للتدخل الفعلي فقط. علينا إذاً، هنا أيضاً، أن نتوجه إلى مكياڤيلّي، في مواجهته روّاد الليبرالية مثل هوبس (Hobbes) الذي ادّعى أن تعريف الحرية يقتصر فقط على

مفهوم عدم التدخل، مبرهناً بالقول إن المواطنين في حاضرةٍ جمهورية لا يتمتعون بالضرورة بحرية أكبر من حرية رعايا حاكم مستبدٍ.

إن تصوّر الحرية الجمهورية بهذه الطريقة يبعدها جداً عن هدف أساسي في تحقيق الذات فيما تحافظ، من الإرث الليبرالي، على شرط صيانة الحقوق الفردية، أقلّه. وهكذا تبيّن النزعة الجمهورية الجديدة على طريقة پتّيت أن الحرية باعتبارها "نفياً للسيطرة" لا تتطلب منح قيمة أساسية لفكرة "الاستقلال" ولا لفكرة المساهمة كما هي. نحن هنا بعيدون جداً عن مثال «الإطار السياسي»، الذي ظن پوكوك، مع ذلك، أنه يمثل الهدف المركزي للنزعة الجمهورية كما كان هدف مكياڤيلّي نفسه.

من اللافت مع ذلك، أن سكينّر قد فضل في النهاية الحديث عن "حرية رومانية جديدة" بدل الحديث عن "حرية جمهورية" بحتة، بعد أن أدمج، بدوره، مساهمة پتّيت[37]. نحن هنا أمام عملية إعادة ارتباط مع مسار خاص للفكر السياسي، يشتمل على كتّاب يرفضون تصور هوبس المختصر، من دون أن يكونوا جمهوريين بالمعنى الصحيح للكلمة. وكان الهدف أيضاً اكتشاف موقف لا يزال صالحاً من أجل عملية تصور للحرية وفقاً لصيغة مختلفة عن الليبراليين، مع البقاء ضمن أفق تعددي للحداثة السياسية. ويبدو انبعاث الفكر المكياڤيلّيّ هنا أيضاً أساسياً، بخاصة أنه الفكر الأصيل الذي سيعاد اكتشافه، في النهاية، بشكل جزئي ثم يدفن بدءاً من القرن التاسع عشر، وفقاً لرأي سكينّر. ربما سمحت استعادة اللحظة المكياڤيلّيّة الرومانية بذلك، بالإضاءة على أكثر التحليلات أهمية من أجل تجديد التفكير المعاصر حول فكرة الحرية[38].

إذا بدت إعادة بناء الجمهوريين الجدد لتاريخ الفكر السياسي الحديث جذابة للوهلة الأولى، فإنها تثير مع ذلك بعض الحيرة. فهي تهمل أولاً أصالة الأعمال السياسية التي لا تنبثق عن النزعة الجمهورية والنزعة الليبرالية بالمعنى الحقيقي للكلمة، وذلك من خلال المعارضة بين هذين التيارين المتنازعين، كما فعل ذلك پوكوك. ومثالنا على ذلك الفكر النسوي لماري ولستونكرافت (Mary Wollstoncraft) الذي ينبثق، ***في الوقت ذاته*** عن الليبرالية– كما يشهد

بذلك تأثير لوك في ما يتعلق بموضوعات العقد والحقوق الطبيعية- وعن النزعة الجمهورية، حسبما يتأكد في تلقيها الأصيل لروسو وللجمهوريين الإنكليز، الذين تشاركهم في مديح المواطنة الفعالة[39]. إضافة إلى ذلك، يميل الجمهوريون الجدد إلى المبالغة كثيراً في حداثة مسعاهم: وعلى سبيل المثال إن أحد كتب تاريخ الفلسفة السياسية الأكثر انتشاراً في فترة ما بين الحربين، كتاب جورج هولاند سابين (G. H. Sabine) الذي نشر عام 1937، وهو يخصص حيزاً واسعاً للنزعة الجمهورية الكلاسيكية، وكذلك لأفكار مكياڤيلّي الجمهورية (***النزعة الجمهورية والنزعة الوطنية***)[40]، إلى جانب تابعيه الإنكليز (***الجمهوريون: هارنغتون وميلتون وسدني***)[41]. وحول هذه الأفكار بالذات، نشر عام 1945 كتاب ***الجمهوريون الكلاسيكيون***، من تأليف زيرا سلفر فينك (Z. S. Fink)، الذي سجله ستروس وأثر بعمق في كل من هايك (Hayek) في كتابه ***دستور الحرية*** وآرندت في كتابها ***حول الثورة***[42]. أما في ما يتعلق بالجمهوريين الجدد الفرنسيين، فربما قللوا هم أيضاً من أهمية المساهمات الفرنكوفونية التي اكتشفت بشكلٍ مبكر ما قدمه روسو من مساهمة أصيلة في المذهب الجمهوري: تلك حال كل من برنارد غروثويسن (B. Groethuysen)، وجان ستاروبينسكي (J. Starobinski) أو حتى كلود نيكوليه (C. Nicolet) من بين آخرين[43].

تستند إعادة البناء التي شهدها المذهب الجمهوري الجديد، بشكل خاص، إلى لوحة مختزلة للتيار الليبرالي الحديث والمعاصر، ويمكن أن نلتمح أحدى إشارات هذا الاختصار في الطريقة التي شكك فيها سكينّر بمنهج برلين كي يبرر أهمية منهجيته التاريخية. وإذا قبلنا بهذا الرأي، فلن تكون منهجية برلين سوى أحد مظاهر "الكسوف" الذي عرفه التصور "الروماني الجديد" للحرية: ولأن برلين قد يتجاهل كل شيء من هذه التقاليد، وهو يعلن التزامه، عبر محاولة "فلسفيّة صرفة" تسعى إلى توضيح «جوهر مفهوم الحرية»، فإنه يصبح غير قادر على إدراك أن الفروق التحليلية في الظاهر، تقود من جديد وبشكل واقعي إلى مقولات تاريخية مترسبة مفترضة سلفاً من دون علم منه، ويستأنف بذلك الطريق التي سلكها كتّاب مثل هوبس، في القرن السابع عشر، من أجل رفض المفهوم الروماني الجديد

للجمهوريين وارثي مكياڤيلّي[44] ويتم ذلك بطريقة تسمح معها إعادة البناء للمذهب الجمهوري الجديد لوحدها والمعتمدة على «اللحظة المكياڤيلّية» بإظهار الافتراضات المنسية للخطاب الليبرالي "الأنموذجي"، لدرجة تبدو معها وكأنها تسير من ذاتها من الآن فصاعداً. نحن هنا، مع ذلك، أمام استخفافٍ بحصافة برلين الذي لم يَحذر هو نفسه، فقط من منهجية تحليلية[45] بحتة فقط، بل برع أيضاً في التقاط تفكير متجدد حول التعددية، بما في ذلك لدى مكياڤيلّي، تفكير يسمح - قبل سكينّر نفسه بكثير - بتجنب بعض المآزق في الخطاب الجمهوري الجديد بوجهه المعادي لليبرالية[46]. وهنا كما في الحالات الأخرى عرف برلين تماماً، أن تمييزاته الخاصة تفترض ترسيب تاريخي كامل رغم أنه لم يتعود مثل سكينّر على التقاليد الرومانية الجديدة. وبالمقابل رجع برلين بشكلٍ واضح إلى التيار «الليبرالي الجديد» مبتعداً عن مفهوم الحرية الذي قدمه توماس هيل غرين (T. H. Green) الذي عرفه بشكلٍ جيد[47]. غير أنّ هذا التيار الليبرالي الذي بدأه جون ستيوارت ميل (J. S. Mill) وتابعه غرين تحديداً ثم توينبي (Toynbee) وصولاً إلى هوبهاوس (Hobhouse) وهوبسون (Hobson) والمروّجون الليبراليون لمفهوم الدولة الراعية (l'État-providence) - والذي تعمق في الولايات المتحدة ضمن نزعة ديوي (Dewey) التعاونية الترابطية- لا يتوافق في شيء مع تعريف الليبرالية الذي قدمه الجمهوريون الجدد. خصوصاً أن تداوله الكثيف، يبين منذ نهاية القرن التاسع عشر وحتى النصف الأول من القرن العشرين، كم علينا أن ندقق في التشخيص الذي اقترحه سكينّر والذي يرى أن المفهوم الجمهوري والروماني الجديد يتكلل بالنتيجة برفض هنري سيدغويك (H. Sidgwick)[48]، ليفسح في المجال لمفهوم فردي ضيق. يعني هذا الأمر أننا نتجاوز بشكل سريع جداً «الليبرالية الجديدة» البريطانية- ومن بعدها الأوروبية[49] - التي اهتمت دوماً، وبشكل واضح، بالتقاليد الجمهورية. فبالإضافة إلى أن ميل كان يعرف مؤلفات مكياڤيلّي، فعلينا ألاّ ننسى بخاصة، الأهمية التي أولاها «الليبراليون الجدد» للنزعة الجمهورية والوطنية الشاملة لمازيني (Mazzini) بطل الريزورجيمنتو (Risorgimento) (النهضة الإيطالية)، الذي كان تصوره للحرية بعيداً جداً عن التعريف السلبي الذي

ينسب إلى الليبراليين. ويبين عمل الوطني الإيطالي في مجمله - والذي يؤكد، على طريقته، ثبات مشروع مكيافيلّي في تحرير إيطاليا[50] - الأهمية التي يمنحها في الواقع لفكرة الحرية الوطنية باعتبارها شرطاً للحرية الفردية، من دون أن يخوض مع ذلك، في شكل من أشكال المعاداة لليبرالية، وبذلك يكون قد فتح الطريق التي سيسلكها الليبراليون الجدد بشكل فعلي[51]. ومع ذلك، فلا يتجاهل برلين نفسه هذه التقاليد الجمهورية. ومن اللافت من دون شك، إشارته إلى مازيني في سبره لبعض توجهات ميل[52]. ويبذل اليوم أيضاً، فلاسفةٌ مثل يئيل تامير (Y. Tamir)، تأثروا بعمق ببرلين، الجهد لتعريف «القومية الليبرالية» من خلال التوفيق بين الليبرالية والتطلع القومي، راجعين في ذلك، هنا أيضاً، إلى النزعة الوطنية لدى مازيني[53]. ويمكننا أن نتساءل أيضاً في ما إذا كان سكينّر نفسه قد وقع في الوهم أحياناً بسبب إعادة كتابة تاريخ الليبرالية التي قام بها الليبراليون الجدد لدرجة أنه لم يعد يدرك معها انشقاقاتها الداخلية[54].

من الصحيح أن بعض الجمهوريين الجدد قد أدركوا، مثل پتّيت، الصعوبة حين أكدوا بشكل عرضي أن حالة توماس هيل غرين لا تتعارض مع صوابية مرجعيتهم، وذلك بمقدار ما لا الفيلسوف البريطاني، في الواقع، عن أنه "جمهوري متخفٍ"[55]. وعلينا على هذا الأساس أن نختم بالقول إن الأمر ينطبق أيضاً على توينبي وهوبهاوس، وجميع «الليبراليين الجدد»، فإذا كانوا جميعاً "جمهوريين متخفين"، فهل تبقى قضية كسوف الفكرة الجمهورية والرومانية الجديدة صالحة؟ لا سيما وأنّ الليبرالية لم تغير بعض بديهيات النزعة الجمهورية، بل التيار الأوروبي "التضامني" كله، الجمهوري-الاشتراكي "الاشتراكي الليبرالي"[56]. تعتمد اشتراكية روسيلّي (Rosselli) الليبرالية، في إيطاليا بخاصة، والتي لا تشبه في شيء «الطريق الثالثة» التي قالها عالم الاجتماع أنتوني جيدنس (A. Giddens)، مفاهيم مازيني الجمهورية-الوطنية العمومية بخاصة- وتقف بعيداً جداً عن فكرة الحرية باعتبارها عدم تدخل. وبشكل أوضح، إن مبدأ الوطنية العمومية يشكل نوعاً من الرفض الدائم لمفهوم الحرية هذا، من خلال تأكيده على أهمية فكرة الواجب، مع الاعتراف بالدور الأساسي للحقوق، كما قال بذلك مؤلّف كتاب ***واجبات الإنسان***.

وتزداد الصعوبات حدة حين نلاحظ أن الجمهوريين يقدمون في الغالب لوحة مبسطة جداً عن ليبرالية القرن العشرين، متهمين هذه الليبرالية بالدفاع عن فكرة الحرية باعتبارها عدم تدخل فقط، وبالترحيب بمجتمع السوق، وذلك انسجاماً مع الأنموذج الذي قاله هوبس، وذلك لأننا على سبيل المثال، لا نجد في هذا التوجه في النزعة الليبرالية لريمون آرون الذي يعتبر وفقاً لرأي سكينّر، أن المساهمة السياسية وحدها تتيح الدفاع الفعلي عن الحريات الفردية. أضف إلى ذلك أن آرون يولي أهمية رئيسة لفكرة الحرية القومية كما هو الحال لدى الجمهوريين الجدد. وربما اعترض معترض بالقول إن آرون نفسه "جمهوري متخفٍ" مثل غرين، ولا شك في أنه يحافظ حقاً على جزء من التقاليد الجمهورية حيّة[57]. لندرس حالة ليبرالي آخر هو لويجي ستورزو (L. Sturzo). لا يقتصر هذا الأخير أيضاً على كيل المديح للحرية السلبية، بل على العكس، إذ يسعى خطابه في كليته إلى إحياء مفهوم المواطنة من خلال تقييم الواجب والروح المدنية والوطنية واحترام القانون[58]. أما نقده لحكم الأحزاب (partitocrazia) فيخضع لموحيات تشبه تلك التي قالها الجمهوريون الجدد: النضال ضد الفساد والزبائنية، تحت اسم البحث عن الخير المشترك[59].

ونضيف أن من المفارقات أن الكتّاب الذين ساهموا بشكل فعال في تجديد "الليبرالية الجديدة" لا يصنفون بسهولة ضمن فئات الجمهوريين الجدد. إن حالة ليپمانّ (Lippmann) لافتة في هذا المجال، فبدلاً من أن يمنح هذا الأخير تأييده لمجتمع السوق، عبّر عن قلقه من التخلخل الاجتماعي الناتج من حراك الأفراد ودعم التمسك ببعض الروابط الجماعية[60]. ونجد القلق ذاته لدى ولهلم روپكه (W. Röpke) الذي يذكر نقده الجذري للرأسمالية الحديثة وللمجتمع الاستهلاكي بصفحات كتبتها آرندت أو مدرسة فرانكفورت. أما لويس مارليو (L. Marlio)، فكان مؤيداً لما يسمى بالليبرالية الاجتماعية التي تقوم على فكرة "الأخوّة"[61]. نحن بعيدون، هنا أيضاً، بكل تأكيد عن مدح "الأنا المحرّرة" التي ندّعي، في الغالب، أنها تلخص الليبرالية. ويبدو برتران دُ جوڤنل (B. de Jouvenel) من جهته، أنه غير راغب جداً بالترحيب بمجتمع السوق لدرجة أنه يستأنف نقده الليبرالي للسلطة

السياسية من خلال تحليل تجديدي لسلطة أخرى لم تظهر بعد، إنها سلطة التقانة، التي تفتح بذلك تفكيراً يشكل أحد مصادر علم البيئة السياسية[62]. وفي ما يتعلق بليبرالية مايكل بولانيي (M. Polanyi) فهو يقف على نقيض المفهوم "الذرّي" للفرد. وهو يرى - باعتباره فيلسوف "الشخصية" و"الجماعة" الذي سبق كثيراً أصحاب النزعة الجماعية - أنه لا يمكن أن تنتشر الحرية إلاّ من خلال تعاون الأشخاص، والانتماء الجماعي لبعض المعتقدات، وفقاً لأنموذج الجماعة العلمية. لذلك أشار إلى أن «هدف المجتمع الحر هو أولاً أن يكون *صالحاً*»، أي «مجموعة من الأفراد الذين يحترمون الحقيقة ويرغبون بالعدالة ويحبون أمثالهم»[63]. وأكثر من ذلك، يظهر بولانيي- وفقاً لبرهان لا يرفضه الجمهوريون الجدد- أن «الفردية الخاصة لا تعدّ دعامة هامة من دعائم الحرية العامة» وأن «المجتمع ليس مجتمعاً مفتوحاً، بل إنه ملتزم جداً بمجموعة ما من المعتقدات[64]. إن هذا النقد الموجّه، بشكل مستتر إلى كارل بوبر (K. Popper) لا ينصف، مع ذلك، مؤلّف كتاب *المجتمع المفتوح وأعداؤه*، ولا الفلاسفة من أتباع بوبر الذين لا يؤيدون نزعة فردية صرفة، بل نزعة فردية *مؤسساتية*؛ وهذا أمر مختلف تماماً[65]. ربما رأى الجمهوريون الجدد أن تعريف "الليبرالية" لا ينطبق على هؤلاء الكتاب أيضاً، لذلك ما فائدة صنف لا يبدو أنه يمتلك ملاءمة مثالية أنموذجية؟ مما لا شك فيه أن التعريف الجمهوري الجديد لليبرالية ينطبق على "الليبراليين الجدد" الأكثر راديكالية ولكن لا بد أيضاً هنا من التدقيق. لنأخذ حالة هايك الذي يمكن أن نفكر بحق أنه يقف على طرف نقيض من الجمهوريين الجدد. إذا دققنا بالأمر فسنجده أكثر تعقيداً، فبدل أن يتمسك هايك دوماً بفكرة الحرية باعتبارها عدم تدخل، يمنح دوراً حاسماً للقانون ويؤكد على الأهمية الأساسية لبعض أشكال عدم السيطرة[66]. وتشهد المراجع المعتمِدة على التقاليد الجمهورية، بما في ذلك روسو، على هذا الاهتمام. لذلك يمكننا أن نأسف لأن جمهورياً جديداً مثل بتّيت لا يشير إلاّ عرضاً إلى حالة هايك، من دون أن يقارنه طويلاً مع موقفه الشخصي كي يبرهن على أصالته[67]. ويبدو هذا النأي بالنفس مؤسفاً للغاية، لأن هايك ينتمي في الغالب أيضاً إلى لوك الذي يربك تفسيره، هنا أيضاً، بتّيت بالقدر الذي يبدو معه أن النزعة الدستورية

الليبرالية تضعف عملية إعادة البناء الجمهورية الجديدة كلها لديه[68]. وأخيراً، إن الحالة الوحيدة التي تبدو منسجمة مع تحليل الجمهوريين الجدد هي حالة الفوضويين-الرأسماليين، مثل روثبارد (Rothbard) و"أنصار الحرية المطلقة" والليبراليين الجدد الأكثر جموداً، فالحرية من وجهة نظرهم تعني عدم التدخل الصرف، ومن هنا تأتي انتقاداتهم الموجهة إلى هايك نفسه وليس إلى «الليبراليين الجدد» وحدهم.

إن هذا التذكير المتعلق بما اقترحه هايك في شأن النسَب المفهومي لفكرة الحرية - أقله في كتاب *دستور الحرية* - يُظهر أيضاً هشاشة تشخيص الجمهوريين الجدد الذي قام "الليبراليون"، وفقاً له، بإعادة بناء تاريخ الحداثة السياسية مرتكزة على لحظة لوك، إن لم يكن بشكل حصري، فبشكل تفضيلي أقلّه. ليس الأمر كذلك لدى آرون وروبكه وبولانيي ولا نوربرتو بوبّيو (N. Bobbio) ولا معظم "الليبراليين"؛ في الحقيقة بمن في ذلك "الليبراليون الجدد" في القرن العشرين. ولا تعتبر حالة لويس هارتز الذي يذكره كثيراً الجمهوريون الجدد باعتباره أنموذجاً للتركيز المغالي على الأفكار الليبرالية، بسيطة بهذا القدر: فمؤلف كتاب *التقاليد الليبرالية في أمريكا* لا يتمسك بشكل حصري بتيار لوك، في إعادة قراءته للحداثة السياسية، لأنه يذهب إلى درجة منح النزعة الجمهورية لدى مازيني[69] أهمية كبرى. أما برلين، فإنه لا ينسب، بطريقة ذات دلالة، أي دور حاسم إلى هوبس، ولا حتى إلى لوك بل إلى مكيافيلّي نفسه، وذلك لأن مسألة التعددية موجودة في مركز ليبرالية برلين. ونكتشف هذا التوجه لدى مؤلّف قريب من طروحات برلين ومتأثر أيضاً بإرث مكيافيلّي، إنه ستيوارت هامبشاير (S. Hampshire)[70].

غير أن بعض ليبراليي القرن العشرين الذين أولوا، هم أيضاً، اهتماماً مميّزاً للدرس المكيافيلّيّ قد ذهبوا أبعد كثيراً في هذا الاتجاه، ملحّين بدورهم على موضوعة التعددية، التي تأخذ هذه المرة معنى *التعددية النزاعية*. ينطبق هذا الأمر على بعض أكبر الرواد الإيطاليين «للاشتراكية الليبرالية» الذين اجتمعوا حول مجلة *الثورة الليبرالية*، وبخاصة مؤسسها بييرو غوبيتّي (P. Gobetti) الذي عرّف الليبرالية من خلال التأكيد على الدور الهام للنزاع الاجتماعي والسياسي، ووجد

بذلك، لدى مكيافيلّي مصدراً خصباً للتفكير حول هذا الموضوع[71]. وذلك لأنه حين أكد مكيافيلّي، في كتابه ***أحاديث حول العقد الأول من حكم تيت ليف***، أنه من غير المناسب إدانة النزاعات بين النبلاء وعامة الشعب لأنها تشكل مصدراً رئيساً لحرية روما الجمهورية وقوتها، فقد استبق تياراً فكرياً كاملاً في الليبرالية الإيطالية في القرن العشرين، وعالج الدور الإنقاذي للخصومات والخلل في تقدم الحرية والعدالة[72] وأغناه. غير أن نَسَب هذه المنظومة الفكرية قد أُهمل من قبل الجمهوريين الجدد.

وهناك واقعة لا تقل أهمية مفادها أن الدرس الأكبر لـ ***أحاديث*** مكيافيلّي قد استثمر ونظم لمصلحة الدفاع عن اللغط والانقسامات التي تميز الجمهوريات الحرة[73]، ليس مع قدوم الليبرالية الإيطالية الحديثة فقط، بل منذ القرن الثامن عشر، ومع قدوم ليبرالية مونسكيو التعددية. ويشرح ڤيتوريو ألفيري (V. Alfieri) وهو يحلل هذه الفكرة، من خلال العودة إلى مكيافيلّي ومونتسكيو، وذلك في كتابه ***في الطغيان*** *(De la tyrannie)* أن النزاع بين النبلاء والشعب كان عامل حرية وخير مشترك[74]. لقد نقل ليبرالي مثل غوبيتّي، وقارئ كبير لألفيري، إلى الليبرالية الإيطالية، مثل هذه الرؤية النزاعية الليبرالية. ويجب ألاّ ينسينا، تعرض هذه العودة "الليبرالية" لبعض الإهمال الكبير أحياناً، أهميةَ هذه المنظومة الفكرية التي علينا العودة إليها. ولكن حين يتساءل الجمهوريون الجدد، بطريقة ذات دلالة، عن العلاقة بين مونتسكيو ومكيافيلّي، فإنهم يفعلون ذلك من أجل الإشارة إلى مسألة أخرى: إنها ديمومة موضوعة "الفضيلة" في الحديث عن الشروح في كتاب ***روح الشرائع*** *(De l'Esprit des lois)* والمكرّسة للتقاليد الجمهورية التي نجد بعض مظاهرها ضمن منظور آخر، في صلب النزعة الجمهورية لدى روسو[75].

نرتكب خطأً منطقياً إذا اعتقدنا أن الجمهوريين الجدد لا يعرفون شيئاً عن فكرة النزاع لدى مكيافيلّي. إذ يعترف پوكوك وسكينّر، في الواقع، كل بطريقته، بالطابع التحديدي لهذا التفكير المكيافيلّيّ حول النزاع بين الكبار والشعب الذي ينأى به عن خطاب المذهب الجمهوري التقليدي الذي يحفظ مكانة هامة للاستقرار والوفاق. غير أنه وانطلاقاً من هذه الملاحظة، نجد أنفسنا مجبرين على

الإقرار بأن بوكوك وسكينّر وغيرهما من الجمهوريين الجدد، لم يستخلصوا نتيجة حقيقية، سواء أكان ذلك على المستوى التاريخي أم المعياري. فإذا اعتُبر مكياڤيلّي مجدِّداً في هذا المجال، فلماذا لم يمنح الجمهوريون الجدد، في النهاية، سوى أهمية محدودة لموضوعة النزاع هذه، إذا اعترفوا بهذه الأهمية أصلاً؟ وما الغاية من تعنتهم في تذويب فكر مكياڤيلّي أو إغراقه أحياناً، في تيار أكثر اتساعاً ليشمل مؤلفين تعتبر أفكارهم معادية لأي شكل من أشكال فكرة النزاع؟ وهكذا يغامر الجمهوريون الجدد في النيل من أصالة مكياڤيلّي، بالرغم من الجهود التي يبذلونها، والتي نوه بها مفسّر مثل أغوسطين رونوديه (A. Renaudet) منذ أكثر من نصف قرن.

وتزداد الصعوبة بسبب المرجعية الجمهورية الجديدة التي لا يبدو أنها قادرة على توضيح الطريقة التي تطورت بها حركات التحرر في القرنين التاسع عشر والعشرين، بخاصة نضال المنظمات العمالية من أجل الحصول على حقوقها، وكذلك المعارك التي أثارتها «الحركات الاجتماعية الجديدة». ليس هذا النضال سهل الفهم من وجهة نظر بوكوك، فهو لا ينسجم مع أنموذج الإطار السياسي لأنه يدفع الفضاء القانوني للقيام بدور رئيس أقلّه. ويرى سكينّر أن الأمور ليست بهذه البساطة، وذلك لأن تصوره للحرية لا يسمح بتوضيح النضالات من أجل انتزاع الاعتراف والتي تستمر في تحريك تاريخ المجتمعات الحديثة.

وبالمقابل، في فرنسا، يمكننا تقدير أن القناعة التي تقف وراء هذا المؤلَّف تستند إلى أن ثمة *لحظة مكياڤيلّية* خاصة أكثر خصوبة لهذه الأسباب - سواء أكان ذلك على المستوى التاريخي أم المعياري- وأنها تفتح، اليوم أيضاً، آفاقاً تستحق الدراسة. وجد هذا التيار الفرنسي، في الواقع، في فكرة النزاع لدى مكياڤيلّي، مصدر تفكير مميّزاً يسمح بتوضيح مكانة "التفرقة" (disunione) في الحياة السياسية للمجتمعات الحديثة. ومع ذلك، إن هذه الحساسية الخاصة لمسألة الصراع قد ازدادت قوة من دون شك، من خلال أهمية هذه الفكرة في أعمال ماركس نفسه، الذي لم يتوقف عن سبر ظاهرة الصراع الطبقي، مع التأثير الذي عرفناه على جزء هام من الفكر السياسي الفرنسي، بخاصة على فينومينولوجيا

سارتر (Sartre) وموريس ميرلو - بونتي (M. Merleau-Ponty) وكلود لوفور (C. Lefort)، وعلى المؤلفين الليبراليين أيضاً الذين بنوا أفكارهم من خلال نقاش نقدي دائم مع الماركسية، مثل آرون. غير أن إحدى فرضياتنا تقوم اليوم على أن العودة الفرنسية إلى مكيافيلّي قد حملت، بكل تأكيد، أجوبة عن الصعوبات وعن مآزق الماركسية، من دون أن تقطع صلتها، مع ذلك، نهائياً، مع بعض الاهتمامات التي تركز عليها الماركسية. لقد فتح التحديد المكيافيلّيّ، المرتكز إلى مسألة الصراع الاجتماعي، وإمكانية وصوله إلى غاية مؤسساتية، الطريق لعودة أصيلة للفلسفة السياسية، عودة ليست ذات نزعة "ما بعد ماركسية" - على طريقة علم الاجتماع النقدي لواحد مثل بورديو - ولا "معادية للماركسية" - كما هي الحال، إلى حد بعيد، بالنسبة إلى الفكر الحالي - تحتفظ من الماركسية بموضوعة النزاع أقلّه، فيما ترفض بشدة الفرضيات الأساسية لفكر ماركس ومتطلباته التي يعتبر، وبشكل تصاعدي، حاجزاً أمام إعادة اكتشاف السياسية.

من المهم أن نسلط الضوء أيضاً على أهمية هذا التيار المكيافيلّيّ الفرنسي الذي لم يلفت تناسقه وأبعاده، حتى اليوم، فلاسفة الفكر ومؤرخيه، حتى في فرنسا. لقد أهملت، بشكل ممنهج، المساهمة الحاسمة لآرون في التحديد المكيافيلّيّ. فكل شيء يجري وكأن ليبرالية آرون ليست سوى الامتداد العصري لتقاليد ليبرالية فرنسية محضة تقوم على التوازن والاعتدال وفقاً لرؤية جامدة لأعمال مونتسكيو وتوكفيل. ومع ذلك، إننا نجد في مركز تفكير آرون حول الديمقراطية - موضوعة النزاع و"الشغب"- تعبيراً غالباً ما استخدمه، في عودة بديهية إلى مصطلح (tumulti) الذي تحدث عنه مكيافيلّي، كما لم يتم أيضاً وبشكل كامل سبر أبعاد القراءة الفينومينولوجية التي قام بها ميرلو - بونتي لمكيافيلّي، مما لم يسمح حتى الآن بتحديد علاقتها الوطيدة مع القراءة التي طورها لوفور لاحقاً في كتابه *تأثير العمل*. لذلك لم يصنف *مكيافيلّي* حتى يومنا هذا.

إن اللحظة المكيافيلّيّة الفرنسية التي أهملت تماماً في فرنسا، لم تعد تجد مكاناً لها في النقاش الدولي، وتجدر الإشارة، من جهة أخرى، إلى أنه عندما يجري البحث، بخاصة في ألمانيا، في التفكير حول قضية النزاع في الفلسفة الفرنسية، فإن

الأنظار تتجه نحو فرانسوا ليوتار (F. Lyotard) وميشال فوكو (M. Foucault). لذلك من اللافت أن يطور أكسل هونيث (A. Honneth) مناقشته لأفكار هابرماس محاولاً تحديد صلاحية مقاربة فوكو للنزاع، لكن من دون أن يعير أي انتباه لفكر لوفور[76]. وتدعونا هذه الرؤية أيضاً إلى توضيح أن التيارات الفرنسية المعروفة اليوم أكثر، في الجماعة الدولية، لم تر في فكر مكياڤيلّي عملاً يمكن لتفسيره أن يجدد بعمق الفكر السياسي. ويحمل موقف أحد أتباع فوكو، پول ڤيْن (P. Veyne)، في منتصف السبعينيات، دلالة في هذا المجال. فبدل أن يرى ڤيْن في فكر مكياڤيلّي، بخاصة كتاب *الأمير*، طريقاً مميزة من أجل إعادة التفكير في السياسة، فإنه يلح على العكس من ذلك، على ضرورة الانسياق وراء قراءة أكثر ليبرالية ممكنة: «لأنه قد حان الوقت، في النهاية، كما يقول ميشيل فوكو، كي نفهم حرفياً، ما أراد مكياڤيلّي أن يقوله لنا عن غايته: أن يعلّم أميراً المحافظة على ملك استولى عليه أو ورثه، ويتمسك به: لا شيء أكثر»[77]. لم يكن السكرتير الفلورنساوي إذاً لا أخلاقياً ولا مفكراً "ثاقباً" بل وبكل بساطة كان "بطلاً للفكر الجاد، البعيد عن إثارة الأسئلة وعن الفلسفة، والجاهز دوماً كي يصبح فكراً أكاديمياً جديداً لدرجة لا نستطيع معها أن نربط بين مكياڤيلّي وهوبس، مثلاً، ليس بسبب اختلافاتهما المحتملة، بل لغياب العلاقة بين «غياب الفكر والفكر»[78]. ويكشف هذا التحليل البعيد عن روح المفارقة وعن نزعة وضعية تُنسب بصمت إلى فوكو في *حفريات المعرفة*[79]، وبالنسبة إلى جزء كبير من الفكر الفرنسي- الأكثر وضوحاً بالطبع- إن التفكير حول مكياڤيلّي لا يقدم أي شيء حاسم تقريباً. ويشذ لويس ألتوسير (L. Althusser) عن هذا الوضع بشكل واضح، فقد رأى هذا الفيلسوف في مكياڤيلّي مفكراً رئيساً للحداثة، لدرجة قوله إنه قد ذهب إلى أبعد مما ذهب إليه ماركس[80]. وعلينا مع ذلك ألاّ نغفل عن أن إعادة تقويم مكياڤيلّي، رغم تأخرها، والتي جرت تحت تأثير غرامشي ولوفور[81] الجزئي والمعلن، لم تكن تسعى، بالطبع إلى إعادة النظر بشكل جذري بالماركسية، من أجل اكتشاف جوهر الشأن السياسي تحت ضوء جديد تماماً.

لقد عبر إذاً فلاسفة ثلاثة عن اللحظة المكياڤيلّيّة الفرنسية، كما نفهمها نحن

هنا، بشكل رئيس: آرون وميرلو - بونتي ولوفور[82]. وبعيداً عن التقليل من أهمية ما يميّز فرضيات هؤلاء الكتاب ومتطلبات خيارات كل منهم، فقد بذلوا الجهد - كل على طريقته - من أجل إظهار صعوبات الماركسية التي لا تقهر، وعدم قدرتها بخاصة على القيام بالمسائل المتعلقة بالفلسفة السياسية، وذلك من خلال إعادة قراءة مكيافيلّي باعتباره مفكر الحرية السياسية الذي يخصص للنزاع دوراً حاسماً. إن إعادة اكتشاف مكيافيلّي هذه قد تشكلت تدريجياً في فرنسا عبر قطيعة مع التصورات التقليدية، مما تجعل من مؤلّف *الأمير* مفكراً كلَبياً أو شخصية شريرة أقلّه، ومسؤولة عن الطفرة التاريخية المشؤومة، وذلك بسبب إخضاعه المتطلبات الأخلاقية جميعاً لمتطلبات السياسة وحدها.

إن المطلوب هنا، في العموم، إعادة صوغ أصل هذه اللحظة المكيافيلّية لدراسة أبعادها من خلال إظهار كيف يمكن أن تساعد اليوم أيضاً، في الجمع بين التفكير حول النزاع والتساؤل حول الخير المشترك. وبذلك يُفتح أفقٌ برفض كل مشروع يعتمد النظرة الاجتماعية ويقوم على أولوية العامل الاقتصادي على العامل الاجتماعي، غير أنه يقف أيضاً بعيداً عن الفلسفات السياسية والاجتماعية. سوف نتفحص إذاً من خلال إعادة قراءة أعمال مكيافيلّي هذه مصادر فكر يرفض المقاربات الواقعية الناقصة للسياسة، والتي تعتبر نقطة تفاهم وحيد أو أولي، من دون أن ننحرف، مع ذلك، نحو مديح ما بعد حداثي "للتعدد" و"الاختلاف"، يستبعد الأفكار الكونية لعصر التنوير. إننا نرى أن اللحظة المكيافيلّية الفرنسية تدعو إلى التفكير في شروط الربط بين النزاع والتوافق ضمن منظور يحقق الأفكار الكونية للحداثة الديمقراطية. ونعني بذلك تجنب تجاوز بعض حدود «الديمقراطية التشاورية» التي تميل من خلال الإلحاح على دور التشاور العام، إلى إغفال النزاعات والصيغ المحسوسة للالتزام المدني[83]، أو إلى التقليل من قيمتها أقلّه، وكذلك تفعل مع مأزق «سياسة الاختلاف»[84]، التي يبدو معها نقد الأفكار الجمهورية غير مهتمٍّ بشكل كاف بتحقيق الخير المشترك، متذرّعاً باحترام متطلبات الهوية.

الفصل الأول

# الواقعية المكيافيلّيّة

## النزاع في قلب الشأن السياسي

## هل كان مكيافيلّي رائد المكيافيلّيّة الحديثة؟

### *المسألة المكيافيلّيّة*
### *في مواجهة صعود التيارات الشمولية*

لم تلفت مساهمة آرون في التجديد المكيافيلّيّ الفرنسي، بأهميتها وأبعادها، الأنظار بشكل أساسي. ومع ذلك، فلولا أن الحرب قد حالت دون ذلك، لكان آرون قد نشر كتابه حول مكيافيلّي بكل تأكيد[1]. كان الهدف من هذه الدراسة - وهي الأولى من نوعها التي تقدم تفسيراً عاماً للمذهب الشمولي - الربط بين فكر مكيافيلّي وعلم اجتماع ڤيلفريدو باريتو (V. Pareto) والمبادئ الأساسية «لأنظمة الطغيان الحديثة». من المهم، من أجل توضيح أبعاد هذا التفسير، أن نذكر أن مسألة المكيافيلّيّة بقيت مركزية خلال النصف الأول من القرن العشرين، ولم يكن الشاب آرون، في الواقع، الفيلسوف الوحيد في فرنسا الذي تساءل عن العلاقة بين فكر مكيافيلّي وممارسات الأنظمة السلطوية والشمولية التي فرضت نفسها خلال فترة ما بين الحربين. وكُثراً كان المراقبون الذين ظنوا أن باستطاعتهم تفسير التغييرات السياسية في أوروبا، من خلال العودة إلى تعليمات كتاب *الأمير*، سواء أكان هؤلاء المراقبون مختصين بمكيافيلّي أم غير مختصين به، وسواء أحكموا بإيجابية أم بعدم إيجابية على صعود الفاشية أو النازية.

لم تركز جميع التفسيرات حول مكيافيلّي، في تلك الفترة، بالطبع على مسألة المكيافيلّيّة وأنظمة الطغيان الحديثة. ويكفي أن نذكر بالقراءة التي اقترحها ألكساندر كوري (A. Koyré) عام 1930، لنقتنع بذلك. يصنف هذا الكتاب أعمال مكيافيلّي ضمن تاريخ الفكر العلمي الحديث، كما يتصوره، بعيداً عن أن يوحي بأي تشابه بين مواقف السكرتير الفلورنساوي والممارسات الفاشية الإيطالية. من هنا جاء حكمه الذي يعبر عن الإعجاب «كم هو جميل ***خطاب المنهج*** المستتر في أعمال السكرتير الفلورنساوي»[2]. أضف إلى ذلك اهتمام بعض المؤلفين بالتمييز بين مكيافيلّيّة مكيافيلّي ومكيافيلّيّة الطغيان الحديث، في دراستهم للمسألة المكيافيلّيّة. ذلك كان حال جوليان بندا (J. Benda) في كتابه ***خيانة الرهبان***[3] الذي يشير إلى أن «الرهبنة» القومية القائمة في أوروبا ظاهرة جديدة لا تشبه المكيافيلّيّة الكلاسيكية. ويمثل ما يسميه بندا «تعظيم الشأن السياسي» في حديثه عن شارل موراس (Ch. Maurras) في الواقع، مرحلة غير مسبوقة في تاريخ الواقعية السياسية: يمكننا أن نلاحظ أيضاً هذا التجديد لدى الرهبان بالقول إن البشر لم يسمعوا، حتى يومنا هذا، سوى موقفين في ما يخص العلاقة بين السياسة والأخلاق، الأول لأفلاطون الذي كان يقول "الأخلاق تحكم السياسة" والآخر لمكيافيلّي الذي قال: «لا علاقة للسياسة بالأخلاق» ويسمعون اليوم رأياً ثالثاً؛ إذ يقول موراس: «السياسة تحكم الأخلاق»[4]. ونجد هنا، باختصار، قطيعة حاسمة بين مكيافيلّي والرهبنة «السياسة الحديثة». ومن هنا يأتي أيضاً التمييز الذي قدمه بندا بين «دين القسوة»، كما رأيناه لدى نيتشه، والدفاع عن القسوة لدى مؤلّف ***الأمير***، الذي لم يعتبرها، مع ذلك، «دليلاً على ثقافة عالية»[5].

يميز بندا أيضاً بوضوح بين فكر مكيافيلّي والقراءة التي قام بها فيخته له لاحقاً[6]. لذلك، قام بندا بترصيع اقتباس من نص لفيخته مكرّس للسكرتير الفلورنساوي[7] بكلمات ساخرة: «نرى هنا تجاوز مكيافيلّي»[8].

يجب أن نذكر هنا، بشكل خاص، ظهور دراستين موسعتين في تلك الفترة، كان لهما أثر دائم على الدراسات المكيافيلّيّة: دراسة بيار مسنار (P. Mesnard) التي تركت أثراً لدى سكينّر في موضوع المذهب الجمهوري ودراسة رونوديه[9].

ويبقى أن مكيافيلّي يظهر، في حالات كثيرة، وكأنه الرائد الحقيقي للفاشية والنازية، وتلك هي الفكرة التي يعرضها كل من لويس ده فيلفوس[10] (L. de Villefosse) وهنري بيرّ (H. Berr)[11] ومارك دوكونسيّ (M. Duconseil)[12]، تحت صيغ مختلفة، انطلاقاً من خيارات سياسية غير ملائمة في الغالب.

ويبدو هذا النوع من القراءة لمؤلف *الأمير* مقبولاً في تلك الحقبة، لدرجة أن موسوليني نفسه قد نشر في إيطاليا عام 1924، وفي فرنسا عام 1929 نصاً يمتدح مكيافيلّي والمكيافيلّية[13]. لقد رفض الفيلسوف الليبرالي بيرو غوبيتّي في إيطاليا، هذا النص الذي نشر في صحيفة *جيرارشيا* (Gerarchia)، وبرهن من خلال اقتباسات من *الأحاديث* على الطابع الخادع والشامل لقراءة موسوليني[14]. يلح غوبيتّي، من جانبه، على مذهب مكيافيلّي الجمهوري وخياراته الشعبية ودفاعه عن خصوبة النزاع، فاتحاً بذلك أمام الليبرالية السياسية أحد الأبواب الواعدة جداً كي تضم إليها جزءاً من الإرث المكيافيلّي. وبالمقابل، لا يبدو أن فرنسا قد أنجبت شخصاً بمستوى غوبيتّي: فقد أخذ التفسير الذي قدمه موسوليني عن مكيافيلّي على محمل الجد. حتى أن الكتّاب المعروفين مثل سيمونَ ڤيْل (S. Weil) قد وقعوا في الفخ: لقد قرأ موسوليني مكيافيلّي وحلله وفهمه، ولم يبق عليه سوى أن يطبقه. ولم يألَف ليون بلوم (Léon Blum) بالطبع مكيافيلّي، فيزيائي السلطة هذا. فلربما منعه هذا النوع من التأهيل عن إهمال بعض المبادئ الملائمة التي تقوم في ممارسة السلطة بما يقوم به السلم الموسيقي بالنسبة إلى الغناء[15].

لم يظن الكتاب المتواضعون وحدهم أنهم قادرون على كشف روابط بين ممارسات الفاشية ودروس *الأمير*، فقد شاركهم في هذه القراءة لمكيافيلّي ألمع المفكرين في زمانهم مثل ڤيْل، أو كما سنرى ماريتان وآرون أيضاً.

ومع ذلك، علينا أن نولي بعض الشروح التي تعود إلى تلك الفترة اهتماماً خاصاً. وينطبق هذا الأمر على كتاب منسي اليوم ألفه شارل بونوا (Ch. Benoist): *المكيافيلّية قبل مكيافيلّي وبعده*[16]. يمثل هذا الكتاب، الذي استغرق تأليفه ثلاثين عاماً تقريباً – من 1907 إلى 1936 – أحد أهم المراجع التي كرست لمكيافيلّي في فترة ما بين الحربين العالميتين. ولئن كان يتوجب إيلاء كتاب

بونوا هذا القدر من الأهمية فيعود السبب أيضاً إلى أنه يشكّل أحد المصادر الأكثر وضوحاً للفكر الذي طوره آرون مع ذلك، وكذلك ماريتان، حول مسألة مكيافيلّية مكيافيلّي. وكان الكاتب قد نبّه منذ الجزء الأول من ثلاثيته إلى أن عمله لن يتناول مؤلّف مكيافيلّي ذاته بل المكيافيلّية: مكيافيلّية مكيافيلّي ومكيافيلّية بعض تلاميذه ("المكيافيلّيون")، ومكيافيلّية "المعادين للمكيافيلّيين"، وأخيراً المكيافيلّية التي يعبر عنها «أناس لم يقرؤوا سطراً واحداً مما كتبه مكيافيلّي». كانت المكيافيلّية الأولى موضع الاهتمام الحقيقي لبونوا، أي «مكيافيلّية مكيافيلّي في مصادرها المباشرة، أي في مكيافيلّي نفسه»[17]. إن هذه العبارة الأخيرة خادعة، لأن بونوا حين يتحدث هكذا عن مكيافيلّية مكيافيلّي، لا يقصد الإشارة إلى مذهب أصيل بكليته، وهنا تكمن المفارقة. ليس مكيافيلّي في الواقع من مؤسسي "مذهب" أو "مدرسة" بالمعنى الدقيق للكلمة. يمكن لمكيافيلّية مكيافيلّي أن تعرف في الحقيقة، بالطريقة التي عرفت بها «النزعة الوضعية»، أي باعتبارها «منهجاً». وتوضح الإشارة إلى النزعة الوضعية أقوال بونوا بشموليتها. وكما أن كونت (Comte) يعرف العصر الوضعي، في الواقع، من خلال الرفض الجذري لكل *الشروح* القائمة على الكيانات الميتافيزيقية، ومن خلال الأولية الممنوحة أخيراً *للتوصيف* البحت للظواهر[18]، كذلك، قد أهمل مكيافيلّي كل مضمون عقائدي، واقتصر على تسجيل الوقائع: «لا نعرف كاتباً كان أكثر "موضوعية" وأكثر تمسكاً بالملاحظة و"التسجيل" من مؤلّف كتاب *الأمير وأحاديث حول العقد الأول من حكم تيت ليف* على الرغم من توق خياله. فهو لم يخترع عناصر سياسته أكثر مما يخترع عالم الرياضيات معطيات المسألة التي يحلها، أو يخترع عالم الكيمياء عناصر الجسم الذي يحلله. وهو يحلل مثل الكيميائي، ومثله يسجل ويصوغ»[19]. وإذا كان بونوا مهتماً بشكل أساسي بمكيافيلّية مكيافيلّي، فلا يعني هذا إذاً على الإطلاق أن على دراسته أن تركز حصرياً على أعماله نفسها. وبالقدر الذي يعتبر فيه مكيافيلّي «عيناً صافية جداً مثل مرآة تعكس كل شيء ولا تشوه شيئاً»، من المناسب أن نركز الاستقصاء على الوقائع التي تعكسها بأمانة، أي على المكيافيلّية الدائمة. ذلك هو بدقة، موضوع الجزء الأول من ثلاثية بونوا الذي يحمل عنوان *ما قبل*

*مكيافيلي*: يسعى الكاتب إلى إظهار ما يسميه «مواد المكيافيلّية». وبكلمات أخرى، إنه يسعى إلى أن يحدد بوضوح «ما راكمه الزمن وما يحتويه الحاضر من مكيافيلّية معلقة»، في اللحظة نفسها التي ظهر فيها مكيافيلّي أخيراً. لا يعتري الخاتمة النهائية لهذا التحليل أي غموض، لقد اكتفى مكيافيلّي بإعادة ترتيب وقائع عصر بالدقة الممكنة، بدل أن ينقل مضموناً فلسفياً مهما كان نوعه: «لم تخرج المكيافيلّية من رحم الأرسطية، بل من المحيط والزمان. ولقد رأيناها تخطو خطواتها الأولى مع موزو (Muzzo) وفرانسيسكو سفورزا (F. Sforza) وبيانكا ماريا فيسكونتي (Bianca Maria Visconti) وجيرولامو رياريو (Girolamo Riario)، كما نمت مع كاترينا سفورزا (Caterina Sforza)؛ وأدركت نهاية نموها مع سيزار بورجيا (César Borgia). لقد رأيناها في *الأمير* وفي المؤامرات والطغيان وقاتل الطاغية. الفرد الحر المتفلت من أي قيد، المندفع تحت ضربات القدر، والوحش المرن والرائع، تارة ذئب وتارة أسد، المتربص بفريسة دوماً أو المنقض عليها، هذا الإنسان الفائق ولد حين ألّف هذا الكتاب». وباختصار، إذا وافقنا[20] بونوا الرأي، لم يظهر مكيافيلّي إلاّ لأن ظهور المكيافيلّية قد حل موعده[21]. وتشير التلميحات الأخيرة لـ «الوحش المرن والرائع» و«الإنسان الفائق» إلى أن بونوا لا يصنَّف فقط ضمن تطور التقاليد الوضعية الفرنسية. ونكتشف في الواقع في بلاغة نيتشه بالغة الفظاظة هذه، إحدى الخصائص الرئيسة لخطاب اليمين المتطرف في النصف الأول من القرن العشرين. في الواقع، يشكل الكتاب في مجموعه نشيداً من أجل مكيافيلّية «الرجال العظام»، نابليون وكافور وبسمارك بخاصة[22]. كما يحمل نقداً – ضمنياً جداً – للأفكار الديمقراطية. مع ذلك، يجب أن نشير إلى أن بونوا يرجع في الجزء الأخير من ثلاثيته، وبطريقة مادحة، إلى مقدمة موسوليني لكتاب *الأمير*. وفيها، يعلن *الدوتشي*، «هذا المعلم الحديث في العمل»، أن «مذهب مكيافيلّي أكثر حيويّة اليوم مما كان عليه منذ أربعة قرون، لأنه إذا كانت الأشكال الخارجية لوجودنا قد تغيرت جداً، فإننا لا نلاحظ تغييرات جذرية في فكر الأفراد والشعوب»[23]. يعتقد بونوا أنه بذلك يقدم تأكيداً نهائياً لفكرته العامة بثبات المكيافيلّية باعتبارها منهجاً وليست مذهباً. أضف إلى ذلك أنه يعلن بوضوح

تقاطعه مع ما يسمى «العبقرية الإيطالية» وكذلك كرهه للديمقراطية. يوضح بونوا، في الواقع، أن مكياڤيلّي كما غيشاردان، قد أوحى إليه «بالقرف من السياسة التي يديرها أناس لا يعرفون شيئاً عنها، وبالاحتقار لرجال السياسة الذين يصرون على ممارستها من دون أن يعرفوا ما يقولون وما يفعلون»[24]. لقد اكتشف أيضاً، وهو يسير على خطى مكياڤيلّي وغيشاردان، «قبح الأشياء التي تخلص منها زمانهما - مثل عبثية الاقتراع العام وجنون العدد - والتي تسمم دولنا جميعاً، تلك الشرور المستوطنة أحياناً، والوبائية أحياناً أخرى، والتي تبقى فيها الدولة ممزقة بين جميع درجات الديمقراطية وجميع أشكال الديماغوجية»[25]. بذلك تحدد خلاصة ثلاثية بونوا، المكرسة لمكياڤيلّي أيضاً، غاية مساره السياسي الشخصي الذي عليه أن يقوده تدريجياً إلى رفض غريزي للاستفتاء العام والأفكار الديمقراطية[26].

تسمح دراسة كتاب بونوا بإظهار أبعاد قراءة آرون لمكياڤيلّي، فقد تأثر تحليل آرون بعمق، وبشكل مباشر، أو غير مباشر[27]، بالتحليل الذي قدمه كتاب *المكياڤيلّية قبل مكياڤيلّي، ومعه، وبعده*. يُبرز بونوا أولاً، وقبل آرون - كي يرضي نفسه بذلك - الروابط العميقة بين الممارسة الفاشية ومذهب مكياڤيلّي، ولقد رأينا أنه لم يكن الوحيد في ذلك. فقد خصص ألبير شِرِل نفسه (A. Chérel) مثلاً، في كتابه *فكر مكياڤيلّي في فرنسا* عام 1935، دراسة للمسألة المكياڤيلّية، وقدم بالطريقة نفسها، حكماً يعبر عن الإعجاب بمكياڤيلّية موسوليني: «لقد لفتتنا حصافة المقدمة التي كتبها الديكتاتور الإيطالي في بداية إعادة الطباعة الفخمة *للأمير*: يقول موسوليني في العموم: «لم يقع مكياڤيلّي في الوهم الذي يرى الطبيعة البشرية طيبة، فقد كان حكيماً، وكم كانت الفاشية كذلك فآمنت بذلك، وتصرفت بمقتضاه»[28]. غير أنه يمكن الاعتقاد أن آرون وجد في كتاب بونوا وليس في كتاب شِرِل، مصدراً مميزاً للتفكير. وعلينا أن نشير، في الواقع، إلى أن بونوا يلتقي في قراءته لمكياڤيلّي، بوضوح مع علم اجتماع باريتو[29]. ومن جهة أخرى، يُعد بونوا خبيراً جيداً بتقاليد علم الاجتماع القائمة على مفهوم النخب، باعتباره من المطلعين على أعمال مويزيّ أوستروغورسكي (M. Ostrogorski)

الذي استبق - في بعض المجالات كما سنرى ذلك لاحقاً - بعض أوجه نظرية باريتو[30]. والحال هذه، إن هذا الربط بين بونوا وباريتو جدير بالاهتمام، في ما يخص موضوعنا. وبالفعل، يظهر شرح آرون التقارب بين الإشكالية التي عرضها مكيافيلّي وتلك التي كان على عالم الاجتماع الإيطالي أن يبحث فيها. بخاصة وأننا نجد في كتاب بونوا ثنائية واضحة توحي، وفقاً لآرون، بإحدى خصائص علم اجتماع باريتو، ومن بعده بخصائص أنظمة الطغيان الحديثة؛ أي نزعة وضعية جامدة من جهة، ونزعة نيتشوية جذرية من جهة أخرى. سيسعى آرون بشكل أساسي إلى إظهار *التكامل* الذي يوحد، بشكل ضمني، النزعة الوضعية الأكثر علمية والمذهب النيتشوي الأكثر فوضوية. وبكلمات أخرى، نحن هنا بصدد إظهار أن المذهب العدمي المطلق لأنظمة الطغيان الحديثة ليس سوى *الوجه الآخر* لمفهوم علموي للمجتمع والتاريخ.

## *مكيافيلّيّة مكيافيلّي*

مهما كان التأثير الذي مارسه بونوا، فلن يكون باستطاعتنا أن نفهم الأهمية التي منحها آرون للفكر المكيافيلّيّ، إلاّ إذا رجعنا أولاً للفرضيات التي عرضها إيلي هاليفي (É. Halévy) في محاضرته الشهيرة التي حملت عنوان «عصر أنظمة الطغيان»[31]. كل شيء يحدث في الواقع، وكأن آرون قد حاول في كتابه *أبحاث حول المكيافيلّيّة* الحديثة متابعة تحليلات هاليفي وتحويرها. فقد تبنى آرون مفهوم الطغيان الذي اقترحه هاليفي لتوصيف الأنظمة الشمولية الصاعدة، ولكنه اتجه نحو تفسير آخر، واضعاً في مركز تفكيره مفهوم «المكيافيلّيّة الحديثة»[32]. لم يخفَ على آرون بالطبع أنه يطور تفسيراً جريئاً من خلال إظرية مفاجأة، ومع ذلك هي جوهرية. إن الاشتراكية القومية أو الشيوعية ليست مكيافيلّيّة من وجهة نظرنا، فقط لأنها تمكر وتخدع وتكذب ولا تحترم كلامها وتغتال. إذا كانت مكيافيلّيّة هتلر تقصر على استخدام هذه الوسائل، فليس من المفيد أن نضيع الكثير من الوقت في دراستها. وذلك لأن وسائل مكيافيلّيّة بهذا الوضوح لا تهمنا، إلاّ باعتبارها مؤشرات لمكيافيلّيّة أعمق في الواقع: أي تصور ما للبشر والسياسة»[33].

إذاً ليس المطلوب توصيف آلية الكذب هذه أو تلك، بل تحليل «الأنظمة المنهجية»، وفقاً للأنموذج الذي تتصور المذاهب المكيافيلّية الحديثة على أساسه حكم الشعوب وتحققه(34).

## مشروع «علم» سياسي متحرر من كل غاية معيارية

لا يمكن اعتبار مكيافيلّية مكيافيلّي سيرة قديس فقط، فآرون يوضح بالمقابل الأسباب التي تجعل من السكرتير الفلورنساوي مفكراً مكيافيلّياً. غير أننا نشترط أن نفهم هذه اللفظة المعيبة بعد تخليصها من أبعادها النفسية أو الأخلاقية كافة. وذلك لأنه من المؤكد أن مكيافيلّي لم يكن قط المبشر بمذهب شرير، ولا المدافع عن أسوأ أنظمة الطغيان. إننا نعرف أن الاعتراض الكلاسيكي على الفكرة التي تجعل من مكيافيلّي منظراً مكيافيلّياً إنما يقوم على التأكيد، بشكل دقيق، على أنه ليس باستطاعة هذه الفكرة تفسير المديح الموجه إلى الجمهورية والمتضمن في صلب كتاب *أحاديث حول العقد الأول من حكم تيت ليف*.

ويشير آرون، من خلال استباق هذا النوع من الاعتراض، إلى أن «نصائح كتاب *الأمير* تنسجم مع اعتبارات *الأحاديث* في إطار نوع من الفلسفة السياسية»(35). إن المطلوب هنا، في العموم، بيان الانسجام بين المؤلَّفين وكشف الفلسفة المشتركة بينهما. يجب أن نفهم كتاب *الأمير*، الذي من الممكن مقارنته - في هذا الجانب - مع شروح الكتاب الخامس من *سياسة* أرسطو المكرّس للوسائل الواجب استخدامها للمحافظة على أنظمة الحكم الفاسدة، باعتباره بكل بساطة نوعاً من التعبير عن آلية الطغيان(36)، وليس دفاعاً عن الطغاة. نحن هنا إذاً أمام وجهة نظر عملية أساساً، لا تعبر على الإطلاق عن الأماني الشخصية للفلورنساوي. وأفضل من ذلك، كل شيء يسمح بالتفكير بأن تعاطف مكيافيلّي إنما يتجه إلى نظام الحرية الذي تمثله الجمهورية الرومانية بدل أن يتوجه إلى حكم الطغيان: سواء أكان مكيافيلّي من ذوي النزعة الإنسانية أم فيلسوفاً، فهو يتمنى بالطبع أن تحظى الأمم بدستور متوازن وبمواطنين فضلاء يضعون حداً لقسوة *الأمير*

الذي لا يعرف التقاليد ولا الشرعية[37]. يبين هذا الأمر كم أسيء فهم مكيافيلّي: فقد أدى الاهتمام الحصري ***بالأمير*** من خلال تقاليد تفسيرية طويلة وعلى حساب كتاب ***الأحاديث*** (Discorsis)، إلى الخلط - بطريقة خاطئة - بين نظرية الإمارات الجديدة ونظرية الحكم بشكل عام. وباختصار، وعلى عكس ما تم تأكيده في الغالب، لم يكتب ***الأمير*** «بأصابع الشيطان»[38].

لا يجوز أن يقودنا رفض اعتبار مكيافيلّي تجسيداً للشر، إلى الخطأ الآخر الذي يتمثل في الاعتقاد أن أعماله غريبة عن كل شكل من أشكال المكيافيلّية. ما من شك في أن السكرتير الفلورنساوي لا يتعاطف مع أنظمة الطغيان التي درسها من خلال الروح الحيادية للمنظّر، غير أن علينا أن نضيف أن المكيافيلّية الحقيقية إنما تكمن في هذه النزعة الحيادية بالذات. يجب ألاّ يوقعنا ميل مكيافيلّي للحرية الجمهورية في الخطأ وذلك لأنه كان باستطاعته، وبطريقة موضوعية كما في كتابه ***الأمير***، أن يطور نظرية للمَلكيات الفردية أو الجمهوريات[39]. ومما لا شك فيه، أن هذا النأي يبعدنا عن الشك في إعجاب مكيافيلّي الصادق بروما الجمهورية، وقد كان روسو بكل تأكيد على حق في هذا الاتجاه، حين نسب إلى الفلورنساوي مثالية جمهورية؛ شرط أن نوضح، مع ذلك، أن مكيافيلّي كان متمسكاً بدور المراقب لدرجة لا يستطيع معها أن يقترح على الناس مثلاً أعلى لا يمكن تحقيقه في معظم الظروف[40]. وإذا كان مكيافيلّي يفضل حياة الجمهوريات على أفعال الأمير غير الشرعي، فإننا مضطرون إلى ملاحظة أن نصائحه إنما تتوجه إلى هذا الأمير الجديد في الغالب[41]. وعلى الرغم من أن مكيافيلّي كان جمهورياً متحمساً، إلاّ أنه لا يعترف بضرورة المشرعين والدكتاتوريين وحتى الأمراء المستبدين حين تكون الشعوب الفاسدة غير جديرة ولا تستوعب الحرية[42]. وبذلك، يبدو أن المشكلة التقليدية للدراسات المكيافيلّية والمتعلقة بتناسق الأعمال قد حلت: «إن نظرية الديكتاتورية» التي يعتمد عليها كتاب ***الأمير***، و«مدح الحرية الرومانية» في كتاب ***الأحاديث*** ليسا متناقضين، كما يقال في الغالب، بل يستجيبان في العمق للطموح ذاته الذي يسعى إلى المعالجة الموضوعية البعيدة عن كل ميل فردي إلى بعض المواقف الاجتماعية السياسية المختلفة التي تتطلب بالضرورة إجابات خاصة.

حين أسند شرح آرون تهمة المكيافيلّية، بشكل حصري، إلى التناسق في عمل مكيافيلّي، وليس إلى انجذاب مزعوم لمؤلف *الأمير* إلى الشر، فإنه قد أظهر بذلك، ضعف الشروح ذات الطابع النفسي؛ من البديهي أن يتجاوز وقـــع مكيـــافيلّي في تاريخ الفكر الأوروبـــي كثيراً هذا البعد النفسي. لذلك علينا أن نهمـــل المســـألة التقليدية ل"غايات" مكيافيلّي - طموح أم تملق - بخاصة وأن الغايات الإنســـانية تتعرض في جوهرها لنقاشات لا تنتهي. وعلينا أن نخصص، بالمقابل، مكاناً مركزياً لمشروع تأسيس ما علينا تسميته *علم السياسة*. من هنا تأتي أهمية أن ندرس المنطق الذي تعرض فيه «منهجية» مكيافيلّي.

لا يمكننا أن نعثر على المبدأ الرئيس لمنهجية مكيافيلّي معروضاً بطريقة أكثـــر وضوحاً مما هو عليه في الفصل الخامس عشر من *الأمير*، الذي يقارن بدقـــة بـــين الخيال والحقيقة الفعلية: «كثيرون هم من ظنوا أنفسهم جمهوريات أو وإمـــارات، لكن لم يشعر أحدٌ أو يعرف بوجودهم بشكل فعلي، لأن هناك فرقاً شاسعاً بـــين الطريقة التي نعيش بها والطريقة التي يجب أن نعيش بها، وإن من يتخلى عما يقـــوم به لمصلحة ما يجب أن يقوم به يدمر نفسه، بدل المحافظة عليها، فالإنسان الـــذي يريد أن يعبر عن الطيبة في كل شيء لا يمكن إلاّ أن يهلك بين الكثير من النـــاس غير الطيبين»[43]. وبعيداً عن كل الوعظ الديني وعن الطوباوية، يبوح مكيـــافيلّي «بسر منهجه» ناصحاً الأمير «بالتوقف عند حقيقة الأشياء»[44] حـــتى يســـتمر. وحين يعالج السكرتير الفلورنساوي المسألة التقليدية لواجبـــات الأمـــير، لا يـــثير السؤال الثاني: «ما الذي يجب أن يحدث؟»، بل يكتفي بالسؤال حول معرفة «ما يجري بالفعل». وهكذا تعتمد «أولية الملاحظة علـــى الأخـــلاق» أي اســـتبدال «المتطلبات الأخلاقية أو الدينية» بالنصائح الفنية، معلنةً الاستقلال غير المســـبوق للفعل والتفكير السياسي.

وبذلك تتوضح الأولية التي منحها مكيافيلّي لدروس التاريخ من أجل تعريف قواعد الفعل. ولن نستطيع، في الواقع، تجاهل أن «الشغف بالأنسنة»، الذي نجده في أصل هذا الاهتمام بالتاريخ، بعيد كل البعد عن التعبير عن معنى هذا الاهتمـــام بشكل كامل. وتكرس الميزة التي يمنحها مكيافيلّي للدراسات التاريخيـــة انقلابـــاً

جذرياً، وذلك لأن النصائح ستحل، من الآن فصاعداً، محل إنذارات الفيلســوف ورجل الدين[45].

وعلينا هنا تلمس القطيعة التي أجراها كاتب *الأمير*: «ربما كان مكيافيلّي أول من أسس في أوروبا سياسة مستقلة تماماً عن الأخلاق والدين، واعتبرها فناً مستقلاً مستنبطاً من التجربة التاريخية، وساعياً للحصول على الوسائل الأكثر فعالية مــن أجل النجاح، أي من أجل النجاة والنمو في غابة الأفراد والأحــزاب والبلــدان المتصارعة، وليس من أجل تقدم الجنس البشري وكمال المؤسسات»[46]. ويتطلب إعداد هذا الفن، إذاً، استبعاد قواعد الأخلاق كي لا نتمسك من الآن فصــاعداً، إلاّ بالسلطة العظمى للوقائع[47]، وبذلك لا تُستدعى التجربة التاريخية باعتبارهــا مصدراً للأمثال المدهشة فقط، بل باعتبارها مقدمة لبناء معرفة دقيقة. يتطلب الفن السياسي المستقل، في الواقع، إعداد «مقدمات سياسية عقلانية»[48]، وليس علــى العالِم، ضمن هذا المنظور أن يحدد الوقائع فقط، بل عليه أن يظهر أنها قادرة علــى أن تتكرر. وعلينا، من أجل بناء مثل هذه «السياسة العقلانية»، أن نفترض وجود "منطق عقلي" في التاريخ، وبكلمات أخرى، علينا أن نسلم بوجود عــدد مــن الثوابت.

وهكذا يمكننا أن نفهم الأهمية التي أولاها مكياڤيلّي لخلود العواطف البشرية: فتلك فكرة حاسمة لأنها تسمح بتأكيد «وجود طبيعة سياسية». وإذا استخدمنا لغة أكثر حداثة، يعادل تصور مثل هذا «حتمية سياسية» باعتبارهــا مجموعــة مــن العناصر الثابتة التي أدركها العلم وتستطيع أن تعمل بمثابة دليل للفعــل العملــي. والحال هذه، إن النزعة السياسية المحافظة القائمة على مســلّمة ثبــات الســلوك البشري، تسمح في الوقت نفسه باستبعاد الطوباوية من خلال وضــعها ضــمن صنف الخيال الفارغ. إذا كان الماضي مختلفاً في جوهره عن المستقبل، في الواقــع، فلا يعود يقدم أنموذجاً، مما يعيد الاعتبار للطوباوية. وبشكل أوضح، إن الادعــاء الوارد في *الأمــير* والذي يقول بالفضيلة الفعلية، يمنع بشكل استباقي التفكير ضمن هذا الاتجاه. لقد فتح الفلورنساوي، إذاً، حقلاً للبحث والفعل المتحــرر مــن أي معوق معياري، حين نظر إلى السياسة نظرة العالِم: «إن مكياڤيلّي أول من حلــل

السياسة بذاتها، ولاحظ تتابع الأحداث كي يشير إلى انتظامها ويستخلص نصائح الفعل. وبكلمات أخرى، يبدو أن مكياڤيلّي قد اعتمد موقف العالم وموقف التقاني الذي يستند إلى نتائج العالِم». والحال هذه، لا يزال المشروع في علم السياسة - الذي أثار الكثير من الغضب في زمانه - صادماً بحق لأن الاعتبار المولى للفعالية وحدها في القضايا السياسية يوشك أن يؤدي إلى نزعة لا أخلاقية عدوانية»[49].

## *التشاؤم الأنتروبولوجي المكياڤيلّيّ، تبرير الإكراه*

إذا، نجد في أساس مكياڤيلّيّة مكياڤيلّي مسلّمة تقول بوجود *طبيعة* للإنسان، وتتمثل هذه الطبيعة في "خبث" متأصل، يعتبر «حقيقة قائمة على التجربة». لا يشكل مثل هذا التأكيد تعبيراً عن وجهة نظر متفردة، بل يبدو أمراً لا ينفصل عن مشروع المعالجة العلمية للأمور السياسية: «تتلخص منهجية مكياڤيلّي في الملاحظة التاريخية، وتعتبر هذه الملاحظة ذات فائدة لأن مسار الأشياء - بخاصة العواطف البشرية، يستمر على حاله عبر الزمن: ويمثّل التاريخ في مجموعه طبيعة تقبل التحليل المقارن»[50]. ولا يجري التعبير عن هذا التصور للطبيعة البشرية في *الأمير* فقط بل في *الأحاديث* أيضاً. ويشرح مكياڤيلّي في الفصل الثالث من الكتاب الأول بالقول إن على من ينشئ دولة ويمنحها قوانين، أن يعتبر الناس خبثاء ومستعدين دوماً لإظهار خبثهم حين يجدون الفرصة سانحة لذلك[51]. يطلق السكرتير الفلورنساوي عبارته الشهيرة حول هذا الموضوع، والتي وصَّفها آرون بالضعيفة: «إن البشر لا يفعلون الخير إلاّ إذا كانوا مضطرين لذلك»[52].

وبدقة أكثر، يتلخص المفهوم المكياڤيلّيّ حول الطبيعة البشرية بخصائص رئيسة ثلاث: عدم الرضى، والكسل، والضلال. ويشار إلى عدم الرضى في الفصل السابع والثلاثين من الكتاب الأول *للأحاديث* والذي يرى أن الطبيعة قد خلقت الإنسان بطريقة يمكن معها أن يشتهي كل شيء، لكنه يجد نفسه في الوقت عينه غير قادر على الحصول على كل شيء[53]. كما يشكل «الكسل» ملمحاً ذا دلالة في السلوك الإنساني لدرجة أنه يصبح جزءاً لا يتجزأ من «الضرورة» التي نعرف أهميتها المركزية لدى مكياڤيلّي، لا يقدم الناس أفضل ما عندهم إلاّ في المواقف

المتطرفة، مثل المعارك حين يواجهون الموت، ولا يتمسكون بالفضيلة إلاّ حين يجبرهم القانون على ذلك. يقدم الضلال البشري، أخيراً، والذي يشار إليه في الفصل الخامس والثلاثين من الكتاب الثالث، برهاناً إضافياً على التشاؤم المكيافيلّيّ. يوضح هذا الفصل في الواقع، أن البشر لا يدركون الخطر إلاّ حين يصبح وشيكاً، لعدم قدرتهم على الحكم إلاّ من خلال رؤية النتائج[54]. ويمنح هذا المزيج من الخبث والكسل للعبارة الواردة في الفصل السابع والعشرين من الكتاب الأول معناها الكامل، تلك العبارة التي ترى أن البشر نادراً ما يكونون طيبين بشكل كامل أو أشراراً بشكل كامل[55]. يجب ألاّ يفهم مثل هذا الحكم على أنه تنازل يسعى إلى التخفيف من الصورة البالغة السواد للطبيعة البشرية، فهو يندرج على العكس من ذلك، وبشكل كامل، ضمن منطق التشاؤم المكيافيلّيّ من خلال هذا التوصيف المتحرر من الوهم للطبيعة البشرية، يستخلص مكيافيلّي دروساً عملية لتشجيع الأمير على الذهاب إلى آخر المطاف في الإكراه. وتبين مقولة أن الإنسان ليس طيباً تماماً وليس سيئاً تماماً، ضرورة تجنب أنصاف الحلول[56]. وتتضح بذلك الطريقة التي يُدين بها مكيافيلّي الحياد من خلال الإشارة إلى المخاطر التي يمكن أن تقع إذا سوفنا ولم نأخذ موقفاً، ويؤكد هذا الاختيار الحاسم أن مكيافيلّي لم يكن مفكراً واقعياً فقط، بل كان «ذهناً كاملاً متعصباً للعقلانية»[57].

وتبرر مسلّمة الطبيعة البشرية السيئة، إذاً في النهاية، فعل الأمير الذي لا حدود له. ويتطلب الخبث البشري، الذي يعتبر «لا أخلاق طبيعية» وليس «دناءة أخلاقية»، نظام حكم بالإكراه. ونفهم، من هذا المنطلق ما قام به فيخته في شرح مكيافيلّي، حين أعاد استخدام فكرة اللا أخلاق الطبيعية، كي يجعل منها المبدأ الأول في فلسفته للدولة: على المشرع أن يتصرف وكأن البشر سيئون في جوهرهم ولا يمكنهم الطاعة إلاّ وهم مرغمون من السلطة[58]. وتشكل الفكرة المكيافيلّيّة حول اللا أخلاق الطبيعية على هذا النحو، المقدمة الضرورية لتبرير الإكراه الذي تمارسه الدولة. فالدولة التي تُعتبر وسيلة الإكراه الشرعية، تفترض بالتعريف، أن لا يتصرف البشر بطريقة أخلاقية بفضل أخلاقهم، بل من خلال الانصياع الدائم للعنف أو التهديد به[59].

ويمكننا من دون شك، الاعتراض بالقول إن الخبث من خصائص المواقف النزاعية فقط التي وصِّفت في كتاب *الأمير*، لذلك فهو يختفي مع العيش في الحرية التي تضمنها كتاب *الأحاديث*. وبناء على ذلك، يوضح آرون أنه عندما يتحدث مكيافيلّي عن الفضيلة، فهو لا يشير أبداً إلى فضيلة/*خلاقية* بالمعنى الحرفي للكلمة: «من المؤكد أن الفضيلة لا تتداخل إلاّ قليلاً مع الشجاعة لوحدها، بل إنها أكثر قرباً إليها من الحكمة والصفاء الأخلاقي»[60]. وعلينا ألا ننسى، في الواقع أن فضيلة المحكومين إنما تتمثل في التمتع بروح المصلحة العامة واحترام القوانين، فيما تُعرَّف فضيلة الحكام بأنها «إرادة القوة المستنيرة بالفهم الدقيق للوسائل». وكما بين ده ڤيلفوس[61]، ليست لهذه الفضائل أية علاقة حقيقية بالأخلاق، «فما من صفة أخلاقية لا تنسجم مع اللا أخلاق البدائية»[62]. وهنا أيضاً، وبالرغم من المظاهر، نجد تعاليم *الأمير* في كتاب *الأحاديث*. وفي العموم تحتوي الفضيلة التي ينشرها مكياڤيلّي عناصر قليلة تشترك فيها مع الأخلاق المسيحية أو مع الحكمة القديمة، لأنها في العمق «متوافقة مع الجريمة».

مع اعتراف آرون بأن مكياڤيلّي قدم، في الغالب، براهين لمصلحة الشعب - وهذا ما بينه ده ڤيلفوس، بوضوح تام[63]- إلاّ أنه يعتبر أن مسلَّمة الخبث والضعف البشري تشكل أساس التمييز الأهم بين فعالية الرؤساء وسلبية الجماهير. ويقارن مكياڤيلّي في الواقع، بين سذاجة الجماهير وحذق الرؤساء، بخاصة في الفقرة الشهيرة من الفصل الرابع عشر من الكتاب *الأول للأحاديث* المكرّس للتكهنات[64]. ويظهر هذا التمييز أيضاً إذا لاحظنا الدور المكرّس لشخصية المشرِّع الذي يقوم بإصدار قوانين وإعادة بناء الفضيلة في أوضاع فساد. تقول الفكرة المعروضة في الفصل التاسع من الكتاب الأول أن على المشرِّع التصرف لوحده من دون أن يتردد في استخدام الوسائل غير الشرعية[65]. ويشير مكياڤيلّي أخيراً إلى ضرورة دعوة أشخاص أقوياء و"فضلاء" في أوضاع الفساد. وبذلك يمنح التشاؤم الأنثروبولوجي شرعية لفعل السلطة الخلاق في جماهير حبيسة للسلبية والضلال.

## حكم التقانة

يرتبط ما يميز أصالة الفكر المكيافيلّيّ، بشكل حاسم، بالطريقة التي يعرض فيها تصور *تقاني* بحت للسياسة: في *الأمير*، تأخذ الاعتبارات الذرائعية، التي تقتصر تقليدياً على بعض جوانب الحياة البشرية، أهمية غير مسبوقة. ونحن نعرف أن المكيافيلّيّة قد اعتبرت، بشكل عام، «نظرية الوسائل أو بالأحرى بعض الوسائل» أي نظرية استخدام المكر والعنف[66]. وإذا قبلنا بهذا التعريف، فما من شك إذاً، في اعتبار مكيافيلّي مفكراً مكيافيلّيّاً، فنظرية الوسائل حاضرة بوضوح في صلب مؤلفاته وسيصبح مغرياً لنا الاعتراض بأن تقانة الطغيان المنصوص عنها في *الأمير*، لا تعتبر دفاعاً عنه. وبعد هذا كله، فإن مكيافيلّي يتحدث عن الطغيان بأعين العالِم غير أنه لا ينصح أبداً بمثل هذه الممارسات. ومع ذلك، إن هذا الاعتراض لا يحل كل شيء، فإذا كان صحيحاً أن مكيافيلّي الجمهوري لا ينصح أحداً بأن يقلد الأمير، فإن مكيافيلّي التقاني يدفع الأمير إلى الذهاب حتى نهاية فعلته، ضارباً عرض الحائط بقوانين الأخلاق البشرية والإلهية. أضف إلى ذلك أنه يجب ألاّ توقعنا إدارة الفلورنساوي لأساليب الطغيان في الخطأ، لأنها لا تستند إلى حكم أخلاقي بل إلى تقدير سياسي. ويحظى استخدام وسائل الطغيان، المدانة أحياناً، في الاوقع بالتأييد العلني، في حال استخدمت هذه الوسائل نفسها في حالات أخرى، لخدمة غاية أخرى. وحين ينتقد مكيافيلّي جرائم الطاغية، بشكل عرضي، يكون ذلك لسبب وحيد، أي حين تبدو هذه الجرائم عديمة الفائدة من وجهة نظر سياسية. وعلى العكس، إنه لا يتردد في الاعتراف بشرعية الجريمة في حالات أخرى، في الفصل التاسع من الكتاب الأول من *الأحاديث* مثلاً، وفي ما يتعلق بقتل رومولوس لريموس[67]. وفي العموم، «إن وسائل الطغيان موجودة في الغالب، في نظرية أنظمة الحكم الأخرى، مما يسهل عملية الانزلاق»[68]. إذاً تقع نظرية الوسائل في قلب التصور المكيافيلّيّ للعقل السياسي.

يحول السكرتير الفلورنساوي القوانين الإنسانية والبشرية، ضمن هذا المنظور، إلى أدوات بسيطة، جاعلاً، بهذه الطريقة، من السياسة في حد ذاتها غاية نهائية، على حساب جميع الاعتبارات الأخرى. وتلفتنا، في الواقع، طريقته في إخضاع الدين

لاعتبارات ذرائعية بحتة. إذ لا تبدو مسألة حقيقة المعتقدات الدينية وزيفها ذات قيمة أبداً، في إطار مقاربة لا تأخذ في الحسبان سوى الفعالية. وهكذا، وفي الفصل الثاني عشر من الكتاب الأول من *الأحاديث*، يقول مكياڤيلّي أنه على رؤساء الجمهورية أو الممالك أن يشجعوا المشاعر الدينية «حتى لو كان فيها ما يعتبرونه خطأ»[69]. ومع ذلك، ليس الحديث أخلاقياً ولا غير أخلاقي، أو دينياً ولا غير ديني، فالمقصود، بكل بساطة المسألة هو تقديم «رؤية عملية عن الدين»[70].

تكشف هذه الاعتبارات حول الدين منطقاً ذرائعياً يحكم الفكر المكياڤيلّيّ بأكمله، وذلك لأننا نجد هذا الحقل نفسه، والمستبعد من رؤية عملية صرفة للعالم البشري، مجرداً بدوره من كل استقلالية: «وهكذا تتوسع نظرية الوسائل بشكل تدريجي، ويبدو أنها تكافئ فلسفة بشرية وعملية بحتة، بالقدر الذي تستخدم فيه وسائل أكثر. ولا تعود الاعتبارات اللا أخلاقية للوسائل السياسية والاقتراح المعلن لضرورة الوسائل اللا أخلاقية لوحدها جوهريةً، بل يضاف إليها توسيع النزعة العملية لتشمل الوقائع البشرية التي تتحول جميعاً إلى وسائل. وسائل لأي هدف؟ للنظام الاجتماعي الذي يعتبر، هو نفسه، وسيلة قدرة. ولكن إلامَ تهدف قدرة الدولة هذه؟ وبما أنه ليس للسياسة من غاية سوى ذاتها، فهل تعتبر فارغة من أي معنى؟»[71] تدرس الأنظمة السياسية، التي تشكل موضوعات لبحث العالِم، في الواقع، وضمن هذا المنظور، وفقاً لمعيار القدرة حصراً. وإذا كان صحيحاً أن كتاب *الأمير* يفضل الإمارات الوراثية على الإمارات الجديدة، فيجب أن لا يخفي هذا التمييز، مع ذلك، حقيقة أن الغاية القريبة *لكل* سياسة هي المحافظة على السلطة وتوسعها. هكذا يجد المشروع المكياڤيلّيّ جدواه المنطقية في «أولية السياسة الخارجية». ويقترح مكياڤيلّي، بكل تأكيد، مصلحة الحاضرة هدفاً للعمل السياسي، غير أن هذه المصلحة تتمثل في النهاية في القدرة أو في الاستقلال أقلّه. ويجب ألاّ ينسينا عدم تأييد مكياڤيلّي للإمبريالية أن الاعتبارات السياسية الخارجية كافة تسعى إلى المحافظة على السلطة، وأن السياسة الخارجية بأجمعها خاضعة، بدورها للمصالح الدبلوماسية للمدينة، وأن السياسة العامة، تعني القوه وتسعى إليها، وأن الوقائع البشرية كافة إنما تدرس في علاقاتها مع السياسة[72].

تكرس المكيافيلّيّة إذاً انتصار منطق ذرائعي مستقل تماماً، بعد أن جعلت من الدين أداة بسيطة، ومنحت الأولية لسياسة القدرة. واستطاع آرون، من خلال استعادة التمييز الذي قام به كانط بين المطلب الحتمي والمطلب الافتراضي، أن يستنتج أن المكيافيلّيّة تعلن إهمال كل تساؤل حول الغايات، لتركز بشكل حصري على استخدام الوسائل: «تعادل النصائح الموجهة للأمير (بالتعبير الحديث) مطالب افتراضية، أي تحولاً بسيطاً في العلاقات السببية. ولا تفترض هذه المطالب، منطقياً إذاً، أن تكون الغاية المقبولة لذاتها صالحة أو مرغوبة. لذلك يمكن أن نقول إن هذه الرؤية الذرائعية لا تنبع عن رغبة بسيطة بالمعرفة، بل تخدم، بكل وضوح، ***مشروعاً للتلاعب التقني***، «إذا اعتبر مكيافيلّي القوانين البشرية والإلهية وسائل، فهو يبدو وكأنه يستبعد كل قيمة أخلاقية ليهتم بالسياسة فقط ولذاتها، والتي تستبعد – بعد أن أصبحت غاية نهائية – كل اعتبار أخلاقي وتُخضع الشرط البشري إلى نظام تقانة طبيعي»[73]. يقودنا مثل هذا التحليل إلى نتيجة مفادها أن مكيافيلّي لا يقدم توصيفاً بسيطاً «للحقيقة الواقعة» فقط، فهو يقدم *للأمير* الكثير من النصائح، ويعتبر التركيز على وسائل حكم الطغيان بذلك دعوة لتطبيقها: «لم يكن ثمة حاجة إلى مكيافيلّي كي توجد ممارسات طاغية طبعاً، لكن ترجمة الوسائل الفعالة إلى نصائح تسدى للأمير تسمح بشكل حتمي، بالقول إن مكيافيلّي يشجع الطاغية، أو أن الطاغية يتشجع حين يقرأه». إذاً تذهب نظرية آرون إلى قول مفاده أن مكيافيلّي لم يكتف بتوصيف الواقع، لكنه رغب في أن يفرض صيغة عمل تقني متحرر من كل معيار أخلاقي. وبكلمات أخرى، لم يكن مكيافيلّي شاهداً ذكياً على عصره، بل كان متعصباً «لمنطق تجريدي» يحدد الوسائل الأكثر فعالية من أجل تغييره. ولا يكفي من أجل إدراك الممارسات المكيافيلّيّة وتنظيمها أن نوصّفها، بل علينا أيضاً أن نضع برنامج عمل يفتح للأمير حقل عمل غير محدود: وهنا تقف حدود «واقعيته»، وهنا أيضاً تقف حدود موضوعيته. ولأنه يظن أن البشر قادرون على كل شيء، لذلك فهو يقول ببساطة: "كل شيء ممكن". ويبدي إعجابه بالكتّاب الذين ينتحلون الأسلوب الفخم، إذا هو لم يؤيدهم[74]، وبذلك يتوضح لمَ اعتبر مكيافيلّي رائد أنظمة الطغيان الحديثة التي تضرب عرض

الحائط بالحواجز الأخلاقية والدينية التقليدية جميعاً. ونلاحظ، من هذا الجانب أن تحليل آرون للمكيافيلّية الحديثة يشبه إلى حدّ ما أفكار هانّا آرندت حول النظام الشمولي. ولنشر من ناحية أخرى، إلى أن آرندت في كتابها *أصول الأنظمة الشمولية*، سترى، بدورها في عبارة «كل شيء ممكن» التعبير بالذات عن الهذيان الشمولي[75]. إلاّ أن علينا ألاّ نخلط بين التحليلين، وذلك لأن هذه العبارة لا تأخذ معناها إلاّ في ضوء تاريخ المكيافيلّية، منذ عصر *الأمير* وحتى پاريتو وأنظمة الطغيان الحديثة، وفقاً لمنطق لا يجد له مثيلاً في تحليل آرندت للنظام الشمولي.

## *النزعة العلموية والعقل الذرائعي، من مكيافيلّي إلى پاريتو*

تجد ما يسمى بالنزعة المكيافيلّية اللا أخلاقية جذورها في مشروع تأسيس علم السياسة. وتبدو العلاقات بين مكيافيلّي وپاريتو في هذا المجال عميقة: «تؤدي الموضوعات نفسها والمنهج نفسه والرؤية التاريخية نفسها والتصور نفسه للسياسة في كتاب *المطوّل في علم الاجتماع* إلى منهجية موازية لمنهجية مكيافيلّي»[76]. وإذا لم يكن پاريتو المعلم الأوحد للمكيافيلّية الحديثة، وإذا كان علينا اعتباره رائد الفاشية وليس النازية، فإنه سيبقى «منظّر المكيافيلّية الحديثة» لأنه الأكثر تمثيلاً والأكثر منهجية، وهو لذلك الأكثر أهمية.

يُبرز آرون الروابط بين مكيافيلّي وپاريتو بكل سهولة، لدرجة يبدو معها تفسيره *للأمير* متأثراً جداً، في الحقيقة، بپاريتو نفسه. ويبدو عالم الاجتماع الإيطالي المصدر المباشر للفرضية التي ترى أنه ربما كان باستطاعة مكيافيلّي كتابة نظرية عن المملكات الفردية أو الجمهورية بالروح الموضوعية نفسها، كما في *الأمير*. يرى پاريتو، في الفقرة 1975 من *المطوّل في علم الاجتماع العام* أن مكيافيلّي ليس في الواقع نصير أنظمة الطغيان البغيضة، على عكس ما يدعي بعضهم: «لقد كتب *الأمير*، غير أنه كان باستطاعته كتابة *الجمهوريات* وفقاً للأنموذج نفسه، ولقد فعل ذلك، بشكل جزئي في *أحاديث حول العقد الأول من حكم تيت ليف*. ولو عاش في عصرنا، فربما وجه دراساته إلى *الأنظمة*

*البرلمانية*»[77]. لذلك يوضح باريتو أنه من العبث التأكيد على أن الفلورنساوي عدو للشعب، وأنه يقدم إرشاداته للمستبدين كي يدمروا الشعب، لأنه وفقاً لذلك يمكننا القول أيضاً إن «الكيميائيين يقدمون إرشاداتهم للمسمِّمين». إن إظهار آرون للطابع "العلمي" لمنهجية مكيافيلّي يدين بالكثير إذاً للتفسير الذي جاء به باريتو.

ترتبط النقطة المشتركة بين مكيافيلّي وباريتو «بالمنهجية المنطقية التجريبية وبالرؤية التاريخية». لأن العلم، وفقاً لعالم الاجتماع الإيطالي، يقوم فقط على استقراء بعض الأنماط التي تقف خلف الحقب التاريخية المختلفة من الوقائع. ونتلمس هنا توجهاً رئيساً في الفكر المكيافيلّيّ، أي في المفهوم الدوري للتاريخ الذي يقف في موقع متوسط بين مبدأ السرمدية ومبدأ الخراب[78]. ويتصور الكاتبان، تبعاً لذلك، الماضي الإنساني بالطريقة نفسها، باعتباره "طبيعة"؛ معتمدين «ثبات القلب الإنساني». تقوم نظرية "البواقي" (Résidus) التي طورت في *المطوّل في علم الاجتماع العام* في الواقع، بالوظيفة نفسها التي تقوم بها "الأحاسيس" و"العواطف" في كتاب *الأحاديث*. ولنذكر من أجل توضيح هذه المقارنة أن علم اجتماع باريتو يقوم على تمييز أساسي بين "البواقي" و"المشتقات". فهو يقدم في الفصل السادس من *المطوّل* هذا التمييز على أنه بمثابة «فصل جزء ثابت، حدْسي، غير منطقي، عن جزء استدلالي يسعى إلى شرح الأول وتبريره والبرهان عليه».[79] وبتعبير آخر، تمثل "البواقي" العدد القليل من العناصر التي لا تتغير عبر الزمن، ولا بين الحضارات، بينما تعتبر "المشتقات" في مصطلحات علم النفس التحليلي، عمليات عقلية «متغيرة ومتنوعة، ترافق "البواقي"». وتمثل البواقي الأحاسيس والغرائز: «يقتنع الناس بالأحاسيس (البواقي) خصوصاً، لذلك يمكننا توقع (...) أن تستمد الاشتقاقات قوتها من الأحاسيس، وليس من اعتبارات منطقية تجريبية، أو ليس من هذه الاعتبارات بشكل حصري أقلّه، بل من العواطف»[80].

وبذلك يلتحق مشروع باريتو النظري، بمشروع مكيافيلّي. إذ يستنبط الاثنان، في الواقع، عدداً من القواعد العامة، من حالات ملموسة تقدمها التجربة التاريخية. ولقد كان باريتو على حق حين انتسب إلى السكرتير الفلورنساوي: إذ

اعترف أن «نصائح مكيافيلّي للأمراء ليست سوى تعبير عن ثوابت تجريبية، فإن تهمة اللا أخلاق تزول في الحال، لأن العالِم الذي يراقب سلالات الحكم ليس أبعد عن الأخلاق من عالِم الفلك الذي يتتبع مراحل كوكب»[81]. أضف إلى ذلك أن منهجية باريتو، كما منهجية مؤلّف *الأمير*، لا تنفصل عن رؤيته التاريخية. فالمعالجة المنطقية التجريبية تقوده في الواقع إلى إعلان «مبدأ القابلية للفساد» الذي يقود إلى «مبدأ الدورية» أو بشكل أدق، إلى مبدأ "التموّجات". وبعيداً عن الفروق اللفظية، نجد أنفسنا ملتزمين بملاحظة التشابه الرئيس بين تصورين تاريخيين: «صيرورة سطحية تخفي خلفية أبدية، وصيرورة غير منتظمة تنظم في دورات. ونحن هنا أمام مفهومين مشتركين لدى مكيافيلّي وباريتو، ولدى جميع فلسفات التاريخ التي لا تعرف قوانين أخرى غير العواطف البشرية، وهي بالتالي لا تعرف راحة ولا حلاً لبؤس الإنسان»[82]. إن المطلوب إذاً في كلا الحالين، وبشكل أساسي، تحرير الواقع السياسي من كل قيد أخلاقي أو من كل أفق أمل يربطه بالمستقبل، من خلال التسليم بحتمية أبدية.

وهكذا تتعزز الفرضية التي ترى أن الممارسات اللا أخلاقية التي أوصى بها باريتو لا تشكل مطلقاً استعادة سطحية لموضوعات مكيافيلّي، بل هي، على العكس من ذلك، نتيجة لمسار لا يزال فاعلاً لدى مكيافيلّي: «يقود علم الاجتماع باريتو إذاً، كما سبق أن قاد علم السياسة مكيافيلّي، إلى نوع من الذرائعية الجذرية الحيادية تجاه الأخلاق، إن لم تكن لا أخلاقية. وتؤدي المنهجية المنطقية التجريبية إلى النتائج ذاتها التي نجدها في العبارة التالية: "لنلاحظ ما هو موجود وليس ما هو واجب الوجود"». إننا هنا أمام تشابه حاسم، وذلك لأن الغاية متشابهة في الحالتين، إنها «رفض النظريات المثالية أو الطوباوية وإهمال الغايات النهائية للأفراد والمجتمعات، وهي أيضاً البحث في الوقائع عن سر الازدهار والقدرة الجماعية»[83].

### *فلسفة مشوهة*

كي ندرك بعمق أكبر الطريقة التي تندرج فيها النتائج التي توصل إليها باريتو، كما مكيافيلّي، ضمن منطق نظامه، علينا أن نذكّر بتعريف باريتو للفعل

المنطقي الذي لُخِّص بدقة بهذه العبارة: «يعتبر منطقياً الفعل الذي تكون وسائله منسجمة مع غاياته وفقاً لمعارف المراقب الأكثر اتساعاً». ينتج من هذا التعريف الدقيق أنه بإمكاننا أن ننعت بالمنطقي «الفعل التقني والفعل الاقتصادي المفيد، وأخيراً الفعل الذي نسميه مكيافيلّيّاً، أي الذي يطلق وسائل مناسبة، من خلال استدعاء غايات مثالية، وفقاً لمبدأ الفعالية»[84]. وبالمقابل، تُرمى، الأعمال التي تنسب إلى الأخلاق والحق الطبيعي أو العدالة كافة، في غياهب الفعل «غير المنطقي»، وبشكل آلي.

يندرج هذا الرفض الضمني «للفعل من الأنموذج المثالي» والمتلازم مع منح قيمة حصرية للفعل المنطقي، ضمن التقاليد المكيافيلّيّة، وإن اتخذ حلة جديدة: «إن صيغة الإقصاء غير المباشر هذا ذات دلالة. فالعلم الوضعي يقدم الخدمات التي استخرجها مكيافيلّي من مبدئه: مراقبة ما يحدث في الواقع. ويكفي أن نقتصر على العلم الوضعي، ونستبعد الأشكال الأخرى من التفكير، وأن لا نعترف إلاّ بالواقع الصرف كي نرفض كافة الاعتبارات الأخلاقية والدينية كافة: فالحق الطبيعي والعدالة والحرية لا تقدم باعتبارها وقائع، وهي لا تنتظم أبداً ضمن نظام خالٍ من العيوب، كما لا تتحول بشكل كامل إلى مؤسسات»[85]. وهكذا، إن العلم، حين ينعت نفسه بالمنطقي، ينساق إلى إدانة كل متطلبات الشرعية، سواء أكان ذلك على المستوى الفلسفي أم الأخلاقي. ومع ذلك، نحن هنا أمام مسلّمة خادعة، ذات نتائج مشؤومة. فإذا ادعينا في الواقع، أننا نفسر الفعل البشري، فلا يكفي أن نبين الأهداف المباشرة المدركة تجريبياً وحسب، بل علينا أيضاً إظهار الغايات النهائية ومبررات كل فرد بشكل خاص. والحال هذه، فإن باريتو لا يهتم بذلك أبداً. ولا يأتي هذا الإغفال بشكل عرضي، فهو ليس سوى نتيجة لمفهومه الحصري للمنهج العلمي: «يدعي العلم الذي يتحول إلى فلسفة حصرية أنه يقوم، في الوقت نفسه، بتحويل الوجود الإنساني إلى مادة صرفة، فكل ما لا يجده في الواقع غير موجود. ونرى أن تجريد الوجود الإنساني من توجهه نحو المستقبل ينزع عنه صفته البشرية كي يتحول إلى طبيعة»[86]. إن العلم المستند إلى فرضيات باريتو والتي تزعم إمكانية دراسة السلوك الإنساني كشيء محصور حصراً دقيقاً ة يصبح حائلاً

دون إدراك دلالة المعتقدات الأخلاقية أو القانونية أو الدينية من الداخل، كما يمتنع عن إدراك الدور الذي تقوم به ضمن التجربة الاجتماعية، وذلك من خلال خفضها إلى مستوى الأسطورة والإيديولوجيا. وفي النهاية، يؤدي مشروع الشرح العلمي للواقع، في الحقيقة، إلى رؤية مشوهة للعلم.

ولأن العالِم غير قادر على إدراك معنى الأفعال «من النمط المثالي»، كما تبدو لفاعليها أنفسهم، فإنه لا يقبل بإرجاعها إلى صنف «المعقول» إلاّ قياساً على فائدتها الاجتماعية، أي الفعل المنطقي، باعتباره استخداماً للوسائل المناسبة للغايات، انسجاماً مع معارف المراقب الواسعة. وبتعبير آخر، لا تقدر قيمة المعتقدات التي تحرك الممارسات البشرية لذاتها، بل وفقاً لنتائجها الاجتماعية وحسب. وفي العموم، يجوز للعالِم وحده تقرير الطابع المنطقي لهذه المعتقدات: «سوف تحفظ الأفكار، من وجهة نظر هذا العلم، إذا أثرت في السلوك البشري من خلال فعل الأساطير»[87].

ندرك إلى أي مدى يمكن اعتبار باريتو امتداداً لمكيافيلّي: فوفقاً لمنطق مماثل، يولي باريتو الاعتبار بطريقة عملية لأبعاد الوجود البشري كافة، بما في ذلك المعتقدات الدينية، وكما الفلورنساوي، لا يهتم باريتو بحقيقة المعتقدات أو زيفها، فليست الأديان سوى مجموعة من المعتقدات المفيدة للجماعة، غير أن هذا النوع من الاعتبارات القائم على فهم كل سلوك وفقاً للمقياس المنطقي، يؤدي إلى نوع من الحياد حيال الأخلاق أو إلى نزعة لا أخلاقية: «إن النتيجة الوحيدة التي يمكن أن يستخلصها الإنسان العملي من الملاحظة الاجتماعية هي إذاً أن الغاية تبرر الوسيلة، وبدقة أكثر، إن تبرير الوسائل هذا ضروري بسبب الغباء البشري». وكما هو الحال لدى مكيافيلّي، لا تبدو الغايات المثالية، إذاً ضرورية إلاّ بالقدر الذي تمثل فيه وسيلة فعالة لدفع الجماهير نحو هدف يراه العالِم أو الزعيم المتنوّر ممكناً ومرغوباً.

وهكذا يقوم نقد آرون لمكيافيلّي وباريتو على التشكيك بالطابع "العلمي" لمنهجهما و"واقعيته". ولا يستند هذا التشكيك إلى رفض تجريبي، بل إلى تفكير فلسفي حول ما يعتبر - من حيث المبدأ - "علماً" و"واقعاً". لقد رأينا بوضوح،

أن تعصباً تجريدياً رافضاً أنصاف الحلول يتخفى، في الواقع، خلف ادعاء مكيافيلّي بأنه يتحدث عما هو موجود. وبالمقارنة مع ذلك، إن «المشاهد الحيادي» الذي يدعي باريتو أنه يمثله يفرض في الحقيقة مفهوماً عن الإنسان والتاريخ، لا يعترف بأنه كذلك، أي أن "العلم" وفقاً لباريتو، ليس سوى «فلسفة حصرية». إذاً تقوم الفرضية التي يدافع عنها آرون، على اعتبار الواقعية التي ينادي بها مكيافيلّي وباريتو على ***تصور فلسفي مرفوض ومشوه***: «فالمنهج لا يتطلب رؤية تاريخية وحسب، بل فلسفة شاملة؛ إذ إنها تعرف حقل الواقع وتحدده، أي الوجود البشري. وهكذا، إننا أمام «فلسفة مفقَرة بالقدر الذي تم فيه «تشويه الوجود البشري بهذا النوع "الواقعي" من الاعتبارات».[88]

## ***نظرية لا أخلاقية للنخب***

نفهم، منذ الآن، لِمَ لا تستطيع مبادئ علم اجتماع باريتو إلاّ أن تقود إلى نظرية للنخب، كما لدى مكيافيلّي. يرى باريتو أن كل بنية اجتماعية تحتوي، في الواقع، على تقسيم أساسي بين أقلية قليلة العدد من جهة، وجماهير خاضعة لها من جهة أخرى. ونجد هذا التقسيم لدى مكيافيلّي تحت تسمية «مفردتي زعيم وشعب». يعمق مفهوم باريتو أيضاً التقسيم بين النخب والجماهير لدرجة يحوِّل معها فن الحكم إلى فن حرب «لأن الطبقة الحاكمة والطبقة المحكومة في العموم مثل أمتين أجنبيتين»[89]. ويرى باريتو أنه لا يمكن تجاوز هذا التقسيم الذي نفسره من خلال عوامل بشرية واجتماعية ثابتة: فأنظمة الحكم كافة تبقى حكم أقليات مهما كانت الفروق بينها.

ويعود أحد أسباب هذا التمييز بين حكام ومحكومين إلى «الطبيعة الثنائية للإنسان»، أي «إلى التناقض بين المعرفة والفعل»؛ وهو تناقض يعتبر صدى لمكيافيلّي، هنا أيضاً. وعلينا العودة إلى الفقرة 1786 من ***المطوّل في علم الاجتماع العام*** التي توضح أنه «كي نعرف، علينا أن الوثوق بقيمة العلم المنطقي التجريبي، وكي نتصرف من الأفضل أن ننقاد لمشاعرنا»[90]. وهنا تظهر، وفقاً لمصطلحات باريتو، جدوى انقسام الجماعة إلى قسمين، من أجل إزالة هذا

التناقض: يقود القسم الأول (النخب) حيث تسيطر المعرفة، القسمَ الآخر (الجماهير)، حيث تسيطر العواطف. ويشرح آرون على النحو التالي: «تمنح مشاعر الجماهير طاقة العمل، أما معرفة النخب فتوجهها وجهة سليمة»[91]. ويقوم أحد أسباب الفصل بين النخب والجماهير في نظرية باريتو على التمييز بين بواقي الطبقة الأولى وبواقي الطبقة الثانية: ولنذكر أن بواقي الطبقة الأولى تتمثل، في الواقع، في «غريزة التركيب»، أي في «الميل إلى تركيب بعض الأشياء»[92]: وهي تشير إلى الاندفاع إلى بناء علاقات، واستخلاص نتائج من مبدأ، وإلى المحاكمة الصحيحة أو الخاطئة. أما بواقي الطبقة الثانية («ثبات المجاميع»)، فترجع بطريقة مكملة إلى غريزة البقاء لدى الإنسان، وإلى ميله للمحافظة على التراكيب القائمة؛ ميل يعبر عنه من خلال التمسك بالعائلة أو الوطن باعتبارهما كيانين ثابتين[93].

وهكذا تتوضح نظرية النخب لدى باريتو: إذا كان على الجماهير أن تكون فاضلة ووطنية أو أن تكون لديها أيضاً مشاعر دينية (البواقي من الطبقة الثانية)، فإن على الزعماء بالمقابل، أن يثبتوا أنهم أذكياء، وأن يتحلوا بروح التركيب والتجديد (بواقي الطبقة الأولى). غير أننا رأينا كيف أن مكيافيلّي نفسه قد شرع بهذا التمييز حين شرح ضرورة أن تؤمن الجماهير بالطالع، وألاّ يتردد الزعماء من جهتهم بالقيام بالحرب، مهما كانت التوقعات، حين يبدو لهم الموقف مؤاتياً. ويؤكد باريتو، بدوره، من خلال اعتماده مثال الطالع هذا، كم من المرغوب فيه أن تملك الشعوب الشعور بأن السماء معها، فيما الزعماء قد لا يشاطرونها هذا الاعتقاد[94]. وضمن هذا التركيب، الخاص بالبلدان «المتوازنة» تتوافق فضيلة الحاكمين مع أوّلية بواقي الطبقة الأولى، بينما تتوافق فضيلة المحكومين مع هيمنة بواقي الطبقة الثانية.

يتوافق باريتو مع مكيافيلّي، مرة أخرى، حين يؤكد أن مصلحة الجماعة تتقاطع دوماً مع مصلحة النخب التي عليها دوماً أن تثير الحماسة الشعبية تجاه الأعمال الوطنية من خلال توجيه عواطفها حتى لو لم تشاطرها تلك العواطف تماماً. غير أنه لا يمكن لمثل هذه النظرة التقانية إلاّ أن تقود إلى نزعة عدمية مطلقة.

وذلك لأن إرادة القوة تصبح غاية في ذاتها: «ولكن بمَ ستفكر هذه النخبة التي ستكشف اللعبة الأبدية للآليات الاجتماعية؟» لكن الجواب سيبقى متعثراً، لأنها ستظن أن على الناس أن يؤمنوا. أما هي فتؤمن بنفسها وبمهمتها. ***ويصبح البشر أدوات في يد إرادة القوى التي تعتبر نفسها غاية مطلقة في ذاتها في عالم مجرد من المعنى ومن القيم التقليدية***»[95]. وهكذا يبدو علم اجتماع باريتو استمراراً لمكيافيلّي، إضافة إلى أنه ملهم أنظمة الطغيان الحديثة. إذ تجد المكانة المركزية التي تحتلها الدعاية في الأنظمة الشمولية قاعدتها النظرية في كتاب ***المطوّل في علم الاجتماع العام***: يضع باريتو – مثل مكيافيلّي – البشر أنفسهم في مركز التاريخ، ويميل نتيجة لذلك إلى معاملتهم باعتبارهم موضوعاً للإرادة السياسية، ومادة يشكلها الحكام وفقاً لرغباتهم[96]. وتعرف النخب، المنفصلة بشكل دائم عن الجماهير، الأوهام الجماعية وطريقة فعلها، من دون أن تؤمن به، أو تزعم أنها تهتم بالخير العام من خلال تحريك الشعوب بالإخلاص والعواطف. وحين يعلن باريتو أنه لا علاقة للوسائل المستخدمة في جعل الناس يقبلون تشريعاً، بالوسائل المستخدمة لإيجاد هذه الوسائل وتجهيزها، فإنه يستبق بذلك المشكلة الرئيسة التي ستواجهها الحكومات الشمولية لاحقاً. نحن أمام مشكلة ثنائية في الواقع، فهي تتمثل في تعريف عدد من الوسائل الفعالة فنياً من جهة، وفي البحث عن تقديم حل يمكن أن تقبله الجماهير[97]. لقد عبّر باريتو، بشكل مسبق، وكامل عن "الثنائية" بين حكم الفنيين وفعل الدعاية. غير أن علينا في النهاية أن نبحث عن المصدر الفكري لهذه الثنائية، في الأولية التي منحها مؤلّف ***الأمير*** للاعتبارات الفنية الصرفة ولفن خداع الشعب.

نستطيع من الآن فصاعداً أن نقدّر المسافة التي تفصل تحليل آرون للمكيافيلّيات الحديثة عن تفسير آرندت للنزعة الشمولية، على الرغم من وجود بعض أوجه التشابه بينهما. إذ لا يسعى آرون إلى فهم الإيديولوجيا باعتبارها «منطق فكرة»، على ضوء فهم عام للعصر الحديث باعتبارها مسار «استلاب بالنسبة إلى العالم»[98]. وعلينا، لأسباب مشابهة، ألاّ نذهب بعيداً بالمقارنة مع فكر هايدغر (Heidegger) حول التقانة. من المؤكد أنه حين يصف آرون الطريقة التي

يتحول فيها البشر، مع عصر التقانة المطلق، إلى أدوات لإرادة القوة التي تعتبر نفسها غاية مطلقة في ذاتها، فإنه يبدو وكأنه يلتحق جزئياً بشروح هايدغر المكرّسة «لإرادة الإرادة»، التي كتبت في الفترة نفسها[99]. ومع ذلك، تسمح الطريقة التي يتبنى فيها آرون تمييز كانط بين متطلب حاسم ومتطلب افتراضي كي يدين النزعة العدمية الحديثة، بفهم أصالة مشروعه النظري الخاص الذي لا يشتمل نقده للحداثة على المتطلبات نفسها. ففيما يفهم هايدغر، في النهاية، اللحظة الكانطية، باعتبارها مرحلة من تاريخ ما وراء الطبيعة الذاتية، واضعاً هذه اللحظة بين «أنا أفكر» الديكارتية وإرادة القوة لدى نيتشه، فإن آرون يخصص، من جهته، مقاماً خاصاً للنزعة النقدية[100]. إن توضيحه لإدخال التقانة إلى العالم ونقده للعقلنة الذرائعية المستقلة لا ينفصلان عن ثقة ثابتة بمصادر العقل العملي من أجل تأسيس معايير العيش المشترك. ينتقد آرون، من أجل هذا الأمر بالتحديد، النزعة العلمية التقديرية لدى باريتو، باعتبارها نتيجة اختيار اعتباطي. وفي الحقيقة، إذا كان نقد آرون لباريتو، الذي يبشر بمناقشته لنزعة فيبر الحتمية[101]، يتمايز عن هايدغر وآرندت، فإنه يستبق بالمقابل، وفقاً لصيغة براجمية، ما سيكون عليه الطموح الفلسفي لمدرسة فرانكفورت الثانية، أي «أخلاقية النقاش» لدى كارل أوتو آپل (K.-O. Apel) وهابرماس. يبين آپل، في مشروعه من أجل إبراز مشكلة «البناء العقلاني للأخلاق في عصر العلم» مستنداً، مثل آرون، إلى تشخيص فيبر، أن الحداثة باعتبارها مسار عقلنة «تخليص العالم من الأوهام» تتميز بنظام تكامل يوحد، بشكل مثير للاستغراب، ***النزعة العلمية الوضعية***، (القائمة على مرجعية عقلانية العلم الحيادي قيمياً) من جهة ***والوجودية*** (باعتبارها مذهباً يعتبر القيم والمعايير الأخلاقية قضية اختيار غير عقلاني بحت) من جهة أخرى[102].

لهذا يسعى آپل إلى برهنة أن عقلانية العلم لا تستبعد عقلانية ممكنة للأخلاق تقوم على مشروعية بين الأفراد[103]. هنا نجد أنفسنا أمام تقويم آخر للفكر الحديث مختلف عن تقويم هايدغر، الذي لام هذا الفكر بسبب ارتكاب «هذا الخطأ الكبير» الذي يرى في ***إرادة القوة*** لدى نيتشه التطور المنطقي لمفهوم كانط حول ***الذات السامية***»[104]، ويستبق آرون، بطريقته الخاصة، هذا الخيار الفلسفي،

من خلال الجمع بين النقد الجذري لإدخال التقانة إلى العالم، والدفاع عن الفرضيات الكونية للديمقراطية: ولا تنبع هذه الرؤية من خطاب مناهض للحداثة، بل تجيب عن رغبة في استخلاص الشروط التي تسمح بتجنب النزعة الذاتية غير المنضبطة التي تميز الوجه المظلم للحداثة، من أجل إظهار ما تعِد به.

### *تعصب العقل المجرد*

### *نحو عقلنة متكاملة للسياسة*

إذا كان علم اجتماع باريتو العلموي يمثل مرحلة هامة في الطريق المؤدية من مكيافيلّي إلى أنظمة الطغيان الحديثة، فعلينا ألاّ نهمل الوثاق *المباشر* الذي يربط هذه الأنظمة بمؤلّف *الأمير*. وهكذا، ووفقاً لآرون، يكون مكيافيلّي قد أرسى بوضوح قواعد التمييز بين الجماهير والزعماء «عقيدة المكيافيلّيّة الحديثة». وما من شك في أن تعقيد فكر الفلورنساوي أكثر تعقيداً من مجرد فكرة تعظيم شخصية الزعيم في أنظمة الطغيان الحديثة. لا يعتبر مكيافيلّي الشعب مادة سلبية خاضعة لهيمنة الحاكم المطلقة. لذلك علينا أن نقبل بأن نظرية خبث البشر لا تؤدي مباشرة إلى احتقار متعال للأغلبية وإلى تمجيد المستبدين والكبار[105]. وعلى العكس، إن آرون يذكر، بعد ده ڤيلفوس أن مكيافيلّي المعجب بالجمهورية قد وقف إلى جانب الشعب وإلى جانب العامة أيضاً[106]. وهكذا، إن مكيافيلّي يختار الشعب بشكل واضح[107]، في الفصل التاسع والعشرين من الكتاب الأول من *الأحاديث*، المكرس لمسألة معرفة «من الأكثر إنكاراً للجميل الشعب أم الأمير؟» ويعتمد الفصل الخامس الشهير من الكتاب الأول منهجية مشابهة، حيث يبرهن أنه بإمكاننا أن نعهد، بكل اطمئنان، بحماية الحرية إلى الشعب أكثر من الكبار[108]. وأخيراً، وفي الفصل السادس والستين من الكتاب الأول يؤكد السكرتير الفلورنساوي أن الشعب لا يخطئ في القضايا الخاصة مثل توزيع الوظائف والمراتب[109]، بالرغم من أنه معرض للخطأ في القضايا العامة. ويجب أن نشير، ضمن هذا المنظور وبعيداً عن كل تشبيه متسرع، إلى أن «هتلر كان أكثر تشاؤماً من مكيافيلّي في ما يتعلق بالطبيعة البشرية عموماً»، وذلك لأن عمله مستوحى من «تصور بيولوجي بحت»، ينتهي

«في نوع من التدجين للأنواع البشرية»[110]. وهكذا يبدو آرون متفهماً للطابع *غير المسبوق* لأنظمة الطغيان الحديثة، بخاصة النازية. وبهذا المعنى، لا يجوز أن يعتبر مكيافيلّي مسؤولاً بشكل مباشر عن هذه الأنظمة: «يبدو القرن العشرون، وكأنه القرن الذي وعى فيه الإنسان ذاته بوضوح لدرجة أصبح معها قادراً على التعامل معها، كما يتعامل مع الطبيعة»[111]. ويجب ألاّ ينسينا إبراز النزعة الطبيعية لدى مكيافيلّي الفروق الأساسية بين مكيافيلّي السكرتير الفلورنساوي والهتلرية: «تُناقض مبادئ *الأمير* قواعد الأخلاق المسيحية، غير أن مكيافيلّي لا ينفي صلاحية هذه الأخلاق. وهو يبدو لا أخلاقياً في الظاهر لأنه يعزل السياسة ويهمل الحق الطبيعي والديني. من الصحيح أن المكيافيلّيّة الحديثة تشق طريقها ضمن هذه السياسة المستقلة، ***غير أنه كان من خصائص القرن العشرين رفض فكرة القواعد المكرّسة للحد من إرادات القوة وتشجيع إطلاق غرائز العنف***[112]، ***باعتبارها طبيعية وعظيمة ومثيرة للإعجاب***. وتشكل أنظمة الطغيان الحديثة، عموماً، تجديداً تاريخياً علينا فهمه كما هو، حتى لو أنها أصبحت ممكنة بفضل القطيعة التي قام بها مؤلّف *الأمير*، قبل ذلك بكثير. وبتعبير آخر، تجد المكيافيلّيّة الحديثة، باعتبارها تقانة سياسية، بذور نشأتها في مكيافيلّيّة مكيافيلّي. لقد نقل مكيافيلّي إلى الوعي جميع الأفعال المكيافيلّيّة التي ارتكبها البشر لأزمان طويلة بصمت وبطريقة مخجلة، من خلال تنظيمها.

## ***مكيافيلّيّة الأنظمة العقائدية الجزئية***

من اللافت أن آرون لم يعد يوصّف الأنظمة الشيوعية بعد الحرب بأنها «مكيافيلّيّة حديثة». إن هذا المصطلح الذي بدا له، في زمن ما، أنه يوضح بطريقة مرضية النقاط المشتركة بين الشموليتين، النازية والفاشية من جهة، والشيوعية من جهة أخرى، لم يعد يراه، على ما يبدو منسجماً مع التوصيف الذي يناسب الواقع السياسي الجديد. لقد عبر آرون في الحقيقة، دوماً وبالرغم من كل شيء، عن بعض التحفظ في ما يتعلق بالتحليلات التي تطابق بشكل كامل بين هذين النوعين من الأنظمة الشمولية. إذاً ليس غريباً أن يضطر آرون إلى التراجع، بشكل كبير،

عن مفهوم «المكيافيلّية»[113]، حين واجه الشمولية السوفييتية بمفردها. ومع ذلك، إن آرون لم يتخل بشكل كامل قط عن فكرة المكيافيلّيّة في تحليله للأنظمة الشيوعية، غير أنه لا يقصد في الظاهر سوى ***مكيافيلّية جزئية ومؤقتة لأنها تتبع دوماً الإيديولوجيا***. تمتلك الشيوعية، باعتبارها "نظاماً عقائدياً"، ***بعداً*** مكيافيلّياً بكل تأكيد، غير أنها ليست مكيافيلّية كاملة، كما هو الحال بالنسبة إلى النازية والفاشية. وما من شك في أن آرون يعترف في مقالة مكرّسة لمكيافيلّي وماركس[114] أنه على الماركسي التصرف بطريقة مكيافيلّية في عالم يمزقه العنف والنزاعات. وبهذا المعنى، يمكن أن نميل لأن نرى في الموضوع الذي أعده غرامشي[115] (Gramsci) عن «الحزب-الأمير الجمعي»، مساراً خصباً للتفسير: «على الحزب المعرض لمصادفات الحرب، وتقلبات العواطف الشعبية، هو أيضاً، كما أبطال مكيافيلّي المسلحين، أن يتحكم بالأوضاع من أجل خلاص الجميع، وليس من أجل مجد شخص»[116]. في الواقع ليس من الممنوع التفكير بأن الحزب «أمير جمعي» يتشكل من أقلية فاعلة تدعي أنها تجسد إرادة الجماهير. ضمن مثل هذا المنظور، لا يتردد الرؤساء المخلصون لفكر مكيافيلّي في استخدام المكر والعنف في مواجهة الأعداء الخارجيين، وفي فرض إخلاص لا يعرف الخلل على قواهم الخاصة. وهكذا لا تبدو مقارنة الحزب بالأمير مخالفة لفكر مكيافيلّي «يستمد الحزب باعتباره «بشيراً مسلحاً» قوته من عدد الذين يستمعون إلى رسالته، ومن تركيز سلطة القرار أيضاً. لا يمكننا أن نذهب بعيداً في هذه المقارنة المغرية، و«ذلك لأن الحزب لا يصبح مع ذلك أميراً من القرن السادس عشر، ساعياً للقوة والمجد»، لأن عمله يتجه إلى «غاية سامية». تبقى مكيافيلّية الحركة الشيوعية محدودة في الواقع، بالرغم من كل شيء طالما أن الهدف الذي تسعى إليه ينبع من إلهام آخر، أقلّه في المبدأ: فإذا توقفت عن السعي وراء هذه الغاية، وإذا اكتفت بأهداف شرعية وواقعية لا تتخطى من خلالها التاريخ الذي يرسمه أعداؤها لأنفسهم، يصبح تحول الماركسية إلى مكيافيلّية حتمياً. ***مكيافيلّي هو الأمير الذي يتلاعب بإيمان الذين يوالونه من دون أن يشاطرهم إيمانهم، وماركسي هو الأمير المستعد لاستخدام الوسائل كافة في أية لحظة كانت، والذي يجمّل، عن***

*حسن نية ضرورات المعركة لأنه لا يشك أبداً في أنه يعمل من أجل الحقيقة في اللحظة التي يكذب فيها، ومن أجل إنسانية سعيدة، في اللحظة التي يفرض فيها نظام رعب»*[117]. وبهذا المعنى يكون لينين ماركسياً أكثر منه مكياڤيلّياً، ويمكن قول العكس في ما يخص ستالين، ومع ذلك، وحتى حين هيمن المكياڤيلّية، مع فرد مثل ستالين، على الماركسية، يقدر آرون أن ليس من الواجب أن ننعت الأنظمة الشيوعية بأنها مكياڤيلّية صرفة[118].

إذاً علينا أن نلاحظ أن آرون لم يعد يعير المشكلة المكياڤيلّية سوى اهتمام محدود، بعد الحرب، إذ لم يعد النظام الشيوعي، في نظره، قابلاً للتحليل وفقاً لهذا المفهوم إلاّ بشكل جزئي. غير أن هذا التطور قد ترافق مع تجديد هام في شرحه لمكياڤيلّي، وعلينا أن نشير قبل أن نخوض في ذلك، إلى أن تعقيد قراءة آرون يظهر مع الكتابات التي سبقت نهاية الحرب. يقترح آرون في الواقع، تفسيراً لا يمكن أن يعتمد على فكرة أحادية: فهو لا يقتصر على رفض المكياڤيلّية باعتبارها فساداً حديثاً، بل يسعى إلى تحديد سياسة تتضمن استخدام *مكياڤيلّية معتدلة* وتبريرها. وبالتلازم مع هذا، لا يبدو مكياڤيلّي في نظر آرون، رائداً لمفهوم تقني وطبيعي بحت للسلطة فقط. إذ يبدو عمله ضرورياً أيضاً من أجل التفكير في تناقضات السياسة.

## تناقضات السياسة من ڤيبر إلى مكياڤيلّي: «أخلاقية الإقناع» و«أخلاقية المسؤولية»

يعود اهتمام آرون بمكياڤيلّي إلى أعماله الأولى حول ڤيبر. فقد كان من الصعب على آرون وهو يدرس المشكلات الأساسية لعلم اجتماع ڤيبر أن يتجنب الأسئلة التي يثيرها الفلورنساوي. ولما كان آرون بعيداً عن تقاليد علم الاجتماع الفرنسي[119]، فقد أكد على الأهمية الحاسمة للتمييز الذي قاله ڤيبر بين «حكم الواقع» و«حكم القيمة»، الذي أدى إلى حرمان «العلم الخالص» من حل المشكلات الناتجة من الفعل. ويشكل هذا الفصل بين مجالات العلم والسياسة الوضعية طريقاً خصبة تناقض مبادئ علم الاجتماع الوضعي. تشكل عبارة

أوغست كونت: «لا مكان لحرية المعتقد في علم الفلك والفيزياء، ولن يكون لهذه الحرية مكان في السياسة حين يتشكل علم الاجتماع»، قناعة ضمنية أو علنية لدى معظم الوضعيين الفرنسيين»[120]. نتلمس هنا قدرة ڤيبر الذي يرى أن بالإمكان إيجاد حل علمي للمشكلات الأساسية للسلوك. ويرى ڤيبر أن العلم يتجاوز، في الواقع، حقل عمله حين يزعم أن باستطاعته الحكم على المشكلات الأساسية، لأنه إذا كان صحيحاً أن بإمكانه أن يكشف لنا ما نريده وما نستطيع فعله، إلاّ أنه بالمقابل غير قادر على أن يعلن ما *علينا* فعله. وفي العموم، يمكن للعلم أن يوضح القرار، غير أنه لا يستطيع أبداً أن يقرر بدلاً عن كل شخص. وفي الواقع، إذا كان واضحاً علمياً أن فعلاً ما آيل للفشل، فلا يمكن أن يحرم الإنسان من حريته في اتخاذ القرار، إذ لا يجوز أن يجبر أحد على البحث عن النجاح.

يبدو الفعل مكاناً للتناقضات الأساسية بسبب استقلاله عن إرشادات علم عالمي وضماناته. ويلح آرون على أكثر التناقضات خطورة: «أن يهيمن على السياسة نقيض "أخلاق المسؤولية" و"أخلاق الإيمان". فإما أن نسعى إلى اتقاء نتائج أعمالنا والتغلب على ما يحيق بنا، قدر الإمكان، وإما أن نخضع لمتطلبات الضمير وحدها و"نسلم أمرنا لمشيئة السماء". إن المبدأين أخلاقيان بالدرجة نفسها فلا مناص من الاختيار[121]. وهكذا يرتسم التناقض المركزي بين الأخلاق والسياسة، فتجد الأولى تعابيرها الأكثر وضوحاً في المتطلب الحاسم لكانط، وفي العظة على الجبل. ويرى ڤيبر أن مواجهة الفعل ضمن هذا المنظور لا يمكن أن تقود إلاّ إلى صعوبات لا يمكن تجاوزها، طالما أنه من البديهي أن تحتوي كل سياسة محسومة على استحالة معالجة ندّها باعتباره غاية وليس وسيلة. وينقاد رجل السياسة بالضرورة، خلال فعله، إلى تركيب الوسائل وتقدير النتائج. غير أن آرون يلفت الانتباه إلى أن «النتائج هي ردود فعل بشرية، ويعالجها باعتبارها ظاهرة طبيعية. أما الوسائل فهي أيضاً، بشكل جزئي أقلّه، الأفعال البشرية التي نزلت إلى مستوى الأداة»[122].

وهنا يجد ڤيبر نفسه منقاداً للعودة إلى إشكالية مكياڤيلّي. وهكذا، ومن أجل تقديم تعريف لأخلاق المسؤولية، يلمح ڤيبر إلى المبدأ الذي أعلنه فيخته الذي يرى

«أن ليس من حقنا الاعتقاد بطيبة الإنسان وكماله»[123]. وهو المبدأ الذي نعلم أنه استوحاه من مؤلّف *الأمير*[124]. يجد ڤيبر في أعمال مكياڤيلّي، خصوصاً، التوضيح حول معنى أخلاق المسؤولية. عرض مكياڤيلّي في الواقع بأمانة، للنزاعات التي ليس لها حل، بين «أخلاق المسؤولية» و«أخلاق القناعة»، تلك النزاعات التي كانت عنيفة جداً في مدينة فلورنسا: «إذا لم تخني الذاكرة، سنرى أن مكياڤيلّي قد ألمح في مقطع جميل من *قصص فلورنساوية* إلى هذا الوضع، وأنطق بطل مدينته بالكلمات التالية من أجل تمجيد مواطنيه: "لقد فضلوا عظمة حاضرتهم على خلاص أرواحهم"»[125]. ويوضح ڤيبر أننا إذا ترجمنا هذه العبارة إلى لغة عصرية، فعلينا ألاّ نتحدث عن مسقط الرأس أو الوطن، بل عن «مستقبل الاشتراكية» أو عن «السلام الدولي»، وذلك لأننا «لا نستطيع تحقيق هذه الأهداف جميعاً إلاّ من خلال النشاط السياسي الذي يستدعي بالضرورة الوسائل العنيفة ويسلك طرق أخلاقية المسؤولية التي تضع خلاص الروح في خطر[126]». وفي العموم، إذا كانت الكلمات والأوضاع تتغير، فإن المشكلات المثارة من قبل مؤلّف *قصص فلورنساوية* تبقى مطروحة. في ما عدا ذلك، يشرح آرون أن ڤيبر لم ير في السياسة الواقعية لبعض معاصريه سوى "تصوير ساخر" لأخلاق المسؤولية، لكنه رأى في المواطن الفلورنساوي صورة الذي يضحي بخلاص روحه من أجل خلاص مدينته، وهو بذلك خير ممثل لها[127]. يقوم درس ڤيبر إذاً على فكرة ترى في كل سياسي شيئاً من المكياڤيلّية، «وذلك لأنه من أجل الوصول إلى أهدافنا، لا نستطيع استخدام وسائل تنسجم مع إرادتنا القيمية فقط»[128]. فهل يسمح هذا الأمر باعتبار ڤيبر مكياڤيلّي ألمانيا[129]، كما يعتقد ذلكماينكه مثلاً؟. من الصحيح أنه ليس على رجل السياسة، وفقاً لڤيبر، أن يتردد في استخدام الوسائل الضرورية، وأن الدولة تعتبر مشروعاً عقلانياً بالنسبة إليه، وأن السياسة كما يفهمها، تهدف قبل كل شيء إلى تحقيق القوة، ومع ذلك، «لم يقل، ولم يفكر بأن الغاية تبرر الوسائل *كافة*». لا بل أفضل من ذلك، لقد وصل أحياناً إلى حد التأكيد على أن هناك لحظات يجب أن يزول فيها التناقض بين أخلاق القناعة وأخلاق المسؤولية. وبدلاً عن الإذعان لسياسة عقلانية مسطحة، يعتبر عالِم الاجتماع الألماني أنه «إذا

كانت السياسة فن الممكن، فعلينا دوماً أن نحاول المستحيل للوصول إلى الممكن». وعلينا أيضاً حين نعرف الفكر السياسي لڤيبر أن «نخفف من دلالة عبارة مكيافيلّي، بالمعنى الشائع للمصطلح»[130]، أقلّه.

## حدود النزعة السلمية

لقد أدت أفكار آرون هذه المتعلقة بإشكالية ڤيبر حول الفعل، وبالمكيافيلّيّة، دوراً هاماً في إعادة النظر التدريجية بنزعته السلمية التي رافقت شبابه[131]. فمن خلال استدعاء مقولات ڤيبر، وبالعودة إلى *الأمير*، رفض آرون المذهب السلمي، من موقعه باعتباره شاهداً دقيقاً على تصاعد الأخطار في أوروبا.

ومنذ صدور كتاب *علم الاجتماع الألماني المعاصر*، كان آرون يذكر أن ڤيبر قد انتقد بعنف «السياسيين من ذوي الإلهام الصافي، السلميين المتشددين والثوريين حاملي شعار المبادئ المسيحية»[132]. غير أن آرون قد شرع برفض أهم تبريرات النزعة السلمية المطلقة العقائدية، وذلك من خلال الحرب، وضمن إطار تفكير حول «فلسفة النزعة السلمية»[133]. هناك، بالطبع، نزعة سلمية لا يمكن رفضها: إنها النزعة السلمية المطلقة ذات الطابع الأخلاقي الصرف. وما من شك في أن الرغبة في المحافظة على الاستقامة في أثناء الحرب، بدل العمل على تلافيها، تعتبر موقفاً تجب المحافظة عليه بشكل فعلي: «يجيب مسالم من هذا الطراز، بكل تأكيد، بأنه يفضل خلاص روحه على خلاص الحاضرة، إذا اضطر إلى الاعتراف بأن رفض النضال سيسرع في ضياع الدولة»[134]. يكرر آرون عبارة مكيافيلّي المحببة إلى ڤيبر، ويشير إلى أن «مثل هذه النزعة السلمية لا علاقة لها بالسياسة» لأنها «ذات طبيعة أخلاقية» لدرجة لا تعود معها "مذهباً" بل تصبح "إيمانا". ويعبر هذا الإيمان عن نفسه من خلال رفض الحرب، أي من خلال الرفض الفردي للمساهمة في الحرب، باعتبارها شراً مطلقاً، مهما كانت نتائجها[135].

ومع ذلك، يمثل هذا النوع من النزعة السلمية الأخلاقية الكاملة - التي تتوافق مع أخلاقية الاقتناع- مشكلة ذات طابع نظري غير عملي، وذلك بالقدر الذي يبقى فيه عقائديو اللا عنف هؤلاء قليلي العدد لدرجة لا يتمكنون معها من تهديد

أمن الدولة. وبالمقابل، لا يجهل آرون أن استغلال الشعور السلمي لمصلحة «سياسة اللاعنف» الحقيقية، قد أدى إلى نتائج هائلة[136]. علينا أن نرفض، فلسفياً هذا النوع من النزعة السلمية *العقائدية*: «لقد كانت لهذه السياسة، في الواقع، الجذور نفسها التي قامت عليها فكرة رفض الحرب. لقد كانت إيماناً وليست فكراً، غير أنها اعتبرت نفسها نظرية، ودافعت عن نفسها من خلال براهين يمكن أن تعتبر منطقية على ضوء التجربة القريبة»[137]. وتتمثل هذه النظرية في اعتبار أن الحرب تثير، في الواقع، نتائج أسوأ من السلام، من الأوجه كافة، بخاصة وأننا قد قلنا ورددنا في السنوات التي سبقت الحرب الحالية إن الديمقراطيات ستضطر إلى التنازل أو الخضوع بدورها إلى نظام شمولي كي تدافع عن نفسها ضد الدول الشمولية»[138]. لقد سعى خطاب آرون، في مجمله، إلى إيضاح الطابع الخطر، والوهمي في الوقت نفسه، لهذه البراهين المؤيدة للنزعة السلمية. غير أن هذا النقد لا يمكن أن ينفصل عن الدفاع عن المكيافيلّية، وبشكل أدق، عن ***مكيافيلّية معتدلة*** تسمح بمواجهة المكيافيلّية المطلقة لأنظمة الطغيان الحديثة.

## *من أجل مكيافيلّية معتدلة*

لقد جرى تبرير اعتماد الديمقراطيات بعض أشكال المكيافيلّية، من خلال مداخلة تحمل عنوان «الدول الديمقراطية والدول الشمولية»[139]، أكد آرون فيها أولاً، أن الفاشية والقومية الاشتراكية تتميزان بارتباط الاقتصاد بالسياسة، من خلال إعلان أولية السياسة الخارجية. إنه تحليل يجب أن يقود الديمقراطيات إلى نتيجة مفادها أنه لن يكون هناك «حل اقتصادي» للمشكلات الدبلوماسية الحالية. بعد أن يعترف آرون بأبعاد «النجاحات التقانية» للأنظمة الشمولية في المجالات الاقتصادية والسياسية والعسكرية، يؤكد أنه ليس باستطاعة الديمقراطيات أن تبرر وجودها «بالاقتصار على الحديث عن القيم التي يحتقرها خصومها» لذلك عليها أن «تظهر أنها قادرة على امتلاك الفضائل نفسها، تلك الفضائل التي تدعي الأنظمة الشمولية احتكارها»[140]، ويتمثل خطأ الحركات المناهضة للفاشية في

هذا الإطار في أنها شددت على الأخطاء السياسية والأخلاقية للديمقراطيات، مقدمة بذلك براهين إضافية لمصلحة أنظمة الطغيان. غير أن الديمقراطيات غير قادرة على الدفاع عن أنفسها بشكل فعال إلاّ إذا وعت بشكل كامل أن «التفاؤل التاريخي للقرن التاسع عشر قد مات في جميع البلدان».

لا يمكن للفرضية التي ترى أن على الديمقراطيات أن تمتلك «الفضائل نفسها» التي تمتلكها الأنظمة الشمولية إلاّ أن تثير الحيرة. لذلك لا بد من توضيح: «يبدو الحديث الدائم عن النزعة السلمية سخيفاً في مواجهة أنظمة تعلن أن القوة هي المبرر الوحيد، في مواجهة أنظمة تعلن أنها بطولية وأن الديمقراطية جبانة، ما يقود إلى ترسيخ الرأي بأن الديمقراطيات آيلة فعلاً إلى الزوال، في أذهان القادة الفاشيين». وعلينا أن نحافظ على فرق جوهري بين النظامين، كي تبقى الديمقراطيات محافظة على ذاتها: وحتى حين يكون على الشعوب الديمقراطية أن تظهر الفضائل نفسها التي يظهرها خصومها، فإنها لن تتمكن من ذلك إلاّ من خلال "القبول" وليس "الإكراه". يجب ألاّ تتردد الأنظمة الديمقراطية، إذاً، في استعارة بعض المنهجيات الخاصة بالأمم التي تحاربها: ولا تتيح لنا مثل هذه الاستعارات، مع ذلك، أن ننعتها بالفاشية. وعلى النخب أن تعبر عن شكل ما من المكيافيلّية: «يتمثل الشرط الضروري لبقاء الأنظمة الديمقراطية في تكوين نخبة لا تكون لا أخلاقية ولا مدانة، بل تملك الشجاعة السياسية من دون الوقوع في المكيافيلّية الصرفة»[141]. ولا يقود نقد المكيافيلّية، باعتبارها مذهب أنظمة الطغيان الحديثة، إذاً بالضرورة إلى إدانة كل شكل من أشكال المكيافيلّية: إذا كان علينا أن نحارب المكيافيلّية المطلقة «الخالصة» ونرفضها، فلن يكون بالمقابل، بالإمكان تجنب مكيافيلّية معتدلة.

### *هل هذه نهاية المكيافيلّية؟*

### *أفكار ماريتان التوماوية الجديدة*

يقع نقاش النزعة السلمية هذا في صلب الحوار الذي قام بين آرون وجاك ماريتان (J. Maritain) صاحب الموقف التوماوي الجديد، حول مكيافيلّي والمكيافيلّية. كانت الرهانات من وراء نقد آرون قد طرحت من قبل، أثناء

المناقشة التي أعقبت بالمداخلة التي حملت عنوان «دول ديمقراطية ودول شمولية». خاب ظن ماريتان، في الواقع، من الأطروحة التي ترى أن على الديمقراطيات أن تعبر عن «الفضائل نفسها» التي تعبر عنها الدول الشمولية، وقد ألح من جانبه على الفرق الجوهري الذي يجب أن يقوم بين «الفضائل البطولية» للديمقراطيات والفضائل الشمولية: «أعتقد أن من الخطأ السعي لمواجهة الشموليين بالفضائل نفسها، وليس بموقف عام رافض للحرب، إذا كان هذا ضرورياً، أو بتكثيف العمل»[142]. المطلوب إذاً تقديم تعريف للفضائل *الخاصة بالديمقراطية*، وذلك لأننا «إذا استعرنا النقاشات الشمولية والفضائل الشمولية، فإننا سنصبح مثلهم ونحن نقاومهم». يوضح آرون في رده على ماريتان، من جديد، أن تعبير «امتلاك الفضائل نفسها» صحيح جزئياً، لأن هذه الفضائل ستقبل من الأفراد وستسعى إلى هدف مختلف تماماً. وعلينا ببساطة «أن نقبل بالوسائل الفعالة، فلا يصد السلاح إلاّ السلاح إذا أردنا أن ننجو في نظام التاريخ». وعلينا أن نأخذ اعتراض ماريتان على محمل الجد في الوقت نفسه، إذ لا شيء يضمن في الواقع ألاّ تتحول الديمقراطيات من خلال استخدام العنف: «لا أحد يعرف ما سيخرج من استخدام الوسائل الضرورية للمقاومة»[143]. علينا إذاً أن نقبل باستخدام الوسائل الفعالة من دون أن ننسى، مع ذلك، الأخطار التي يمكن أن تنتج منها.

لا يبدو أن مواقف ماريتان بعيدة عن مكياڤيلّية مخففة، كما فهمها آرون لدرجة يمكننا معها أن نتصور أن خلافهما يقوم بشكل أساسي على سوء فهم. ومع ذلك، إن نقاش آرون للأفكار التي أعلنها ماريتان بعد عدة سنوات، في كتابه «نهاية المكياڤيلّية»[144] يظهر اختلافاً فلسفياً أكثر عمقاً حول مكياڤيلّي والمكياڤيلّية.

## *مكياڤيلّي أو كارثة الحداثة*

لم يسع ماريتان - كما هو الحال مع هنري بيرّ - إلى النضال ضد العنف المكياڤيلّيّ باسم قيم العقلانية الديكارتية[145]. غير أن المقصود هنا غير ذلك: ففي إطار نقده الجذري للحداثة وللنزعة الإنسانية المتمركزة حول الذات البشرية، يريد

ماريتان أن يبين عبر خياراته الفلسفية التوماوية الجديدة، أن الفكر السياسي لعصر النهضة، ومكياڤيلّي بخاصة يمثل قطيعة «كارثية» في تاريخ الحداثة، كما هو الحال مع لوثر وديكارت وروسو[146]. وتعني فكرة «نهاية المكياڤيلّيـــة» في الواقـــع، أن الأنظمة الشمولية وريثة لمكياڤيلّي. وعلى عكس هاليڤي، لا يهتم ماريتان بالطفرة التي أحدثها قدوم اقتصادات الحرب: ولقد سعى، من خلال عرض تحليل فلسفي، إلى شرح التاريخ الفكري للمكياڤيلّيّة. وبالمقابل، يحتوي منهج ماريتان على تقارب مع منهج آرون لأنه يولي، أيضاً، أهمية كبرى للقطيعة التي قام بهـــا مكيـــاڤيلّي في التقاليد السياسية الأخلاقية الأوروبية. لا يجهل ماريتان أن فكرة من هذا القبيـــل، تنسب إلى مكياڤيلّي مسؤولية حاسمة يمكن أن تبدو مفاجئة، لأن سياســـة القـــوة كانت تمارس في القرن السادس عشر، وحتى قبله، ويُفسر ***الأمير*** من هذا الجانب، باعتباره توصيفاً بسيطاً للممارسات السياسية القائمة. ومع ذلك، إن هذا التوضيح المستوحى من كتاب شارل بونوا[147] لا يمكن أن يكفي للتخفيف مـــن الطـــابع الجديد للتعاليم المكياڤيلّيّة: «ما يهم بهذا الصدد، بشكل دقيق، هو أن مكياڤيلّي قد ***بحث في فضاء الوعي*** عادات زمانه والممارسات المشتركة بين سياسيي القـــوة في كل الأزمان»[148]. ومهما كان حجم الجرائم التي يرتكبـــها الأمـــراء في كـــل العصور، فإنها تبقى مع ذلك مترافقة بالشعور "بالذنب". غير أن هذا الوضع قـــد تغير بعد الدروس الغريبة التي أعلنها ***الأمير*** ببرودة: «فما كان ***واقعة*** بسيطة، مـــع كامل الضعف وعدم الثبات الذي يصيب الأشياء الطارئة والعرضية، حتى في الشر، قد أصبح وجوداً، بعد مكياڤيلّي، مع كل الحزم والصلابة اللذين تتصف بها الأشياء واجبة الوجود». يعتبر ماريتان، القريب هنا من قراءة آرون، أنه لا يجوز تقلـــيص المسؤولية التاريخية لمكياڤيلّي: فهي تتمثل في «إدراك» وسائل بقيت تستخدم حتى الآن بشكل صامت. فمن خلال تحويل الواقعة اللا أخلاقيـــة إلى قاعـــدة، شـــوه مكياڤيلّي بشكل جذري غايات السياسة، وذلك لأن السياسة في جوهرها، قـــد اعتبرت، منذ ذلك التاريخ، «سياسة لا أخلاقية» وبذلك يكون فكر مكياڤيلّي قد أنجز منعطفاً رئيساً في تاريخ السياسة الحديثة، فلم يعد الهدف الـــرئيس للسياســـة المصلحة العامة والسلام، بل السلطة والحرب، بعد ***الأمير***[149].

هل يعني هذا أنه علينا أن نعتبر مكياڤيلّي المسؤول المباشر عن المبادئ المؤسسة لأنظمة الطغيان الحديثة؟ إن الأمور أكثر تعقيداً، وذلك لأنه، ضمن مسار مستمر، يمكن لبعض اللحظات الحاسمة أن تظهر. كما أن علينا أن نميز *نوعين من المكياڤيلّية*: الأول الذي يوصَّف بأنه «مكياڤيلّية مخففة»، يشجع على استخدام الوسائل غير العادلة مع احترام بعض الحدود. فالسياسة الواقعية تستمر في احترام بعض القواعد والهواجس الأخلاقية: «إذا حاولت أن أصف بدقة أكثر هذه المكياڤيلّيات المعتدلة، فسأقول، في ما يخص *غاية* السياسة، بأنها حافظت، إلى حد ما، أو ظنت أنها حافظت على المصلحة المشتركة، وكانت بذلك مخلصة لمعلمها، وأنها قد استخدمت بكل صراحة المكياڤيلّية، في ما يتعلق *بالوسائل* التي تؤدي إلى المصلحة المشتركة».[150] تمتلك المكياڤيلّية المعتدلة إذاً، أقلّه، ميزة تخفيف البعد التخريبي لتعاليم مكياڤيلّي، من خلال المحافظة على منظور الخير المشترك، غير أن أحداً لم يعترض، في العمق، على المنطق الذي أطلقه، رغم أنه قد حمل في طياته نتائج مشؤومة بكل تأكيد، وذلك لأن التمييز الذي قاله مؤلّف *الأمير*، من بين الوسائل والغايات، ما كان بإمكانه إلاّ أن يقود، في النهاية، إلى تخريب مفهوم الخير المشترك نفسه الذي وجد نفسه مقتصراً على مجموعة مزايا مادية ومكاسب إقليمية.

أما «الشكل الثاني للمكياڤيلّية» أي «المكياڤيلّية المطلقة»، فقد وجد بذور نشأته في النوع الأول. إلاّ أن هناك عاملين جديدين قد ساعدا على تفتحه، وفقاً لماريتان؛ الأول وضعي فرض نفسه في القرن التاسع عشر: لم تعد السياسة، ضمن هذا المنظور، تعرَّف على أنها "فن"، بل هي «علم طبيعي» تطبق قوانينه شبه العلمية في ميدان الكفاح من أجل حياة المجتمعات الإنسانية. أما العامل الثاني الأكثر أهمية، فهو الفلسفة الرومانطقية الألمانية من فيخته إلى هيغل. وذلك لأن ماريتان لا يلفت انتباهنا فقط إلى أن مؤلّف *خطاب إلى الأمة الألمانية* قد كتب *خلق مكياڤيلّي*، بل إلى أن إجلال هيغل للدولة ليس سوى «التصعيد الميتافيزيقي لمبادئ مكياڤيلّي». وتشير المكياڤيلّية المطلقة، منذ ذلك الوقت، إلى نهاية مسار متوقع: «وهكذا تغلق الدائرة وتغرق الأخلاق نفسها في النفي السياسي للأخلاق،

وتصبح السلطة والنجاح المعياران الأخلاقيان الأسميان». و«لا تعود المكيافيلّيّــة»، في الواقع، ومع فلسفة هيغل، «سياسة، بل تصبح ميتافيزيقا وديناً وحماساً رسولياً صوفياً»[151]. إن فهمنا «للمكيافيلّيّة المطلقة» على هذا النحو، يقودنــا بشــكل مباشر إلى الممارسات اللا عقلانية للدول الشمولية. وكان يكفي من أجل ذلــك، أن يتبنى الرؤساء اللا عقلانيون الحماس الرسولي للمكيافيلّيّة المطلقة، معتمدين هذا المذهب بمفهومه الحرفي، مع النتائج الكارثية التي نعرفها كافة: «نحن هنــا أمــام مكيافيلّيّة منحطة ولا عقلانية ثورية وحشية وشيطانية، تعتبر الظلم ***الــلا محــدود*** والعنف ***اللا محدود*** واللا أخلاق والكذب ***اللا محدود***، وسائل سياســية طبيعيــة، وتستمد من هذا الشر اللا محدود نفسه قوة بغيضــة[152]». وفي النهايــة تنــهار الحواجز التي لا تزال موجودة في المكيافيلّيّة المعتدلة، كاشفة عن الوجه الحقيقــي للمكيافيلّيّة.

## نهاية المكيافيلّيّة، نحو تجاوز لتناقضات السياسة

تشكل المكيافيلّيّة إذاً كارثة فكرية وأخلاقية. لذلك يرى ماريتــان أن مــن الممكن والمرغوب فيه الخروج منها: فبدل أن تشير بشكل فعال إلى تدبير ثابــت لكل فعل سياسي، تعلن المكيافيلّيّة عن انحراف جذري في الغايات التقليدية للحياة المشتركة، كذلك نحن نخطئ في اعتبار السياسة مكاناً للتناقضات الرئيسة، فهــذه التناقضات لم تأخذ أهمية في التاريخ إلاّ بفضل القطيعة المكيافيلّيّــة. إن علينــا إذاً العودة إلى ***ما قبل هذه القطيعة***.

يتوجب أن ننسب الطلاق الحاسم بين السياسة والأخلاق إلى مؤلّف ***الأمير***، الذي قاد الفكر السياسي الحديث إلى تناقضات وهمية ومسيئة: «لقد أدت التعاليم العملية للمكيافيلّيّة بالضمير الحديث إلى انقسام عميق وإلى فصل لا رجعة فيه بين السياسة والأخلاق، وبعد ذلك إلى تناقض وهمي وقاتل بين مــا يســمى ***مثاليــة*** (أدمجت خطأ مع الأخلاق) وما يسمى ***واقعية*** (أدمجت خطأ مع السياســة)»[153]. يسعى خطاب الفيلسوف التوماوي الجديد كله إلى توضيح الطابع المزيــف لهــذا التناقض. وعلينا أن نعترف، من دون شك، بالطابع الخــاص للسياســة الــذي

«يشتمل على جزء هام من الفن والتقانة». ولا يمكن لهذا الطابع الخاص أن يقود، مع ذلك، إلى التسليم باستقلال الشأن السياسي عن الأخلاق، إن السياسة تتمايز ببساطة عن الأخلاقية الفردية «كما يتمايز غصن عن آخر في الشجرة الواحدة». إن من الخطأ الانزلاق من *الطابع الخاص* للسياسة إلى *استقلاليتها*، لشدة ما هو واضح أن السياسة «مندمجة بمبادئ الأخلاق»، بحكم تعريفها[154].

تقود المكيافيلّية، بالمقابل، إلى نقائض مضللة بسبب طابعها *المتناقض*. وذلك لأن مؤلّف *الأمير* يشجع على الاستخدام غير الأخلاقي للقيم الأخلاقية، ولكنه لا يلحظ، وهو يقوم بذلك، أنه يدمر شرط عمله نفسه. يفترض مكيافيلّي، في الواقع، أن القيم الأخلاقية لا تؤثر أبداً في سلوك «الفنان السياسي»، أي الأمير، بالرغم من أنه يشير إلى أن هذه القيم تبقى حيّة في «المادة البشرية»؛ أي في الشعب الذي يسعى الأمير إلى السيطرة عليه. غير أن هذا الفن السياسي اللا أخلاقي لا يمكن، على المدى البعيد، أن يقود إلاّ إلى إضعاف القيم الأخلاقية التي تعتبر الشرط الأساسي الوحيد لازدهاره[155].

ليس المطلوب، إذاً، حل نقائض السياسة بالاستناد إلى متطلبات الأخلاق الفردية الصرفة. إذ يحق للضمير الأخلاقي، بكل تأكيد، وفي مواجهة إغراء المكيافيلّية أن يجيب أنه لا يحق لأحد أن يفعل الخير من خلال الشر، مهما كان هذا الشر. غير أن إجابة الكائن البشري هذا، الذي يعتبر كائناً أخلاقياً ودينياً، توشك أن تعقّد التناقض بدل حله. نحن هنا، في الواقع، أمام إجابة تقدمها «الأخلاق الشخصية» عن مسألة تثيرها «الأخلاقية السياسية» التي تتجاوز، بهذه الصفة، المسألة «كما يتجاوز شخص ما الدولة، في ما يخص مصيره الأبدي»[156]. إذاً، من المستحيل ادعاء رفض المكيافيلّية بالاستناد إلى المتطلبات الأخلاقية الفردية لوحدها: «من الواضح أنه لا يمكن لأي تأكيد للأخلاق الشخصية، مهما كانت صحيحة وحاسمة أن يحمل إجابة مناسبة وأنموذجية لمشكلة تثيرها أخلاقية الدولة»[157]. هل من المناسب للمتطلبات الأخلاقية، في عالم تنتصر فيه المكيافيلّية، أن تسلم الأمم المسالمة نفسها فريسة لأنظمة الطغيان الحديثة. إن هذا الأمر مرفوض قطعاً، لأن أخلاقية الدولة تحتوي على متطلبات خاصة[158]. إذ علينا، في

الواقع، أن نميز بين روح الأمة والروح الفردية: «فروح الأمة ليست سرمدية. والغاية المباشرة والخاصة، والخير المشترك لأمة ما، مسألة زمنية وأرضية يمكن، ويجب، أن يسمو المرء في نظامها الخاص بفضائل منصوص عنها في الشرائع الزمانية[159]. ويمكن للطابع الخاص للغايات الأرضية، بعد ذلك، أن يقودنا، بشكل مثير للاستغراب، إلى الاعتقاد بأن الفساد السياسي الذي يمثل الوسيلة الأولى لتخريب الخير المشترك لدولة ما، يعتبر ***في الوقت ذاته*** شرط ازدهارها نفسه.

تقود فكرة ماريتان إلى إزاحة المشكلة إذاً: فالمطلوب، من الآن فصاعداً، أن نشرح كيف أن التمايز بين الأخلاق الشخصية وأخلاق الدولة لا يشتمل على تناقضات جديدة عصية على الحل. أما جوابه فيتمثل في توضيح فكرة مركزية في برهنته، تقول «بعدم انتصار الشر» وبكلمات أخرى، يتمثل خطأ المكيافيلّية القاتل في «وهم ***النجاح المباشر***». لذلك يعتبر ماريتان، شخصياً، أن السياسة المبنية بشكل سليم لا تحتوي على نقائض أساسية، إذ تميل العدالة والاستقامة، من ذاتهما، إلى المحافظة على الدول، فيما يميل الظلم والشر إلى تدميرها، أقلّه على المدى البعيد. إنه الدرس الذي علينا استخلاصه من رفض المكيافيلّية: «لذلك، يبقى صحيحاً أنه، طالما أن السياسة هي في ذاتها أمر أخلاقي، فإن الشرط الأول للسياسة الصالحة هو أن تكون عادلة. ومن الصحيح، في الوقت عينه، أن العدالة والفضيلة لا تقودانا، على العموم، إلى النجاح في هذا العالم. غير أن ***التناقض قد أزيل*** لأن (...) النجاح في السياسة لا يعني السلطة المادية ولا السيطرة على العالم، بل تحقيق الخير المشترك، مع شروط الازدهار المادي الذي يتطلبه ذلك»[160].

وبالتالي نستطيع الاستنتاج أن «التناقض والانقسام القاتلين اللذين نشآ بين الأخلاق والسياسة»، واللذين يتحمل المكيافيلّيون مسؤوليتهما، إضافة إلى "الأخلاقيين المتطرفين"، قد تم تجاوزهما في النطاق الذي تكون فيه السياسة أخلاقية في جوهرها، والأخلاق واقعية في جوهرها؛ ليس بالمعنى المكيافيلّيّ للكلمة طبعاً، بل باعتبارها تسعى إلى تحقيق الخير المشترك.

## هل بالإمكان تجاوز تناقضات السياسة؟

### أوهام ماريتان

لا يرى آرون في الدعاية التي قام بها ماريتان لهذه «الفلسفة المعادية للمكيافيلّية» جواباً مرضياً على الأسئلة التي تثيرها المواقف الملموسة. ومن المؤكد أنه إذا اتبع الناس جميعاً، دوماً، المبادئ المعادية للمكيافيلّية، فإن المشكلة ستحل، منذ الآن. ولكن ما إن نواجه المشكلة، منطلقين من السلوك البشري بدل الاكتفاء بحلها فكرياً، حتى تواجهنا مسألة معرفة طريقة تصرف نظام حكم ما، مهما كان صادقاً في إرادته، بالقطيعة مع المكيافيلّية. وبالنتيجة يجد ماريتان نفسه مضطراً لأخذ هذا الاعتراض في الاعتبار، حين يشير إلى أن على العدالة أن تتسلح بالسيف، وأن على الأمير أن يتمتع بالحذر والمكر. وهو لذلك يرفض بحزم أن ينعت هذه الممارسات بالمكيافيلّية. غير أننا نستطيع أن نعترض عليه بالقول إنه من الصعب تحديد: «أين ينتهي المكر المشروع وأين يبدأ الخداع اللا أخلاقي»[161]. أضف إلى ذلك أننا مضطرون للاعتراف أنه ليس هناك تعريف دقيق يسمح بالتمييز الصحيح بين الحالات التي يكون فيها استعمال القوة في خدمة المحافظة على السلام، وتلك التي لا يمكن أن يؤدي فيها إلاّ إلى الشرور التي تميز الأنظمة العنيفة. ويعني هذا أنه لا توجد «إجابة عامة» عن هذه المسائل: «تتوضح التناقضات والحلول الممكنة لها من خلال تحليل الحالات الخاصة، ضمن نطاق تحليل دقيق للأخلاق السياسية». ومما لا شك فيه أن دعوة ماريتان لنبذ المكيافيلّية ليست فارغة من المعنى، وأن علينا أن نبذل الجهد لمواجهتها «بفكر مختلف جذرياً». غير أن هذه الثورة في المقاربة السياسية، لا يمكن أن تنهي المشكلات كلها، لأن من غير المجدي أن نتصور أننا نملك دوماً «حرية اختيار الوسائل».

ويبدو ضعف نزعة ماريتان المبدئية والمعادية للمكيافيلّية واضحاً إذا نظرنا إلى المشكلات التي تثار في الأوضاع القصوى: يمكن للحكام، في حالات الحرب، أن يضطروا للجوء إلى استخدام وسائل مكيافيلّية لتأمين نجاة الجماعة التي يتحملون مسؤوليتها. ويعني هذا أن طبيعة الوسائل التي يستخدمها نظام ما، مهما كان معادياً للمكيافيلّية، ترتبط بشكل كبير بالشروط الاجتماعية السياسية التي تفرض

على هذا النظام. وبالنتيجة، إن التناقض بين شروط العمل الفعال (على المدى القريب أقلّه) والمتطلبات الأخلاقية لا يظهر في الظروف الاستثنائية فقط، بل يرتبط أساساً «بنقص الطبيعة البشرية وشروط العمل السياسي». إن على كل سياسة، في الواقع، أن تأخذ في الحسبان بعض الانتظام كي تتمكن من تحقيق أهداف محدَّدة. وبكلمات أخرى، لا يتوجه العمل السياسي إلى المتطلبات المعيارية فقط، بل يشتمل دوماً على بعد ذرائعي. يشير آرون من خلال دراسته لمسألة الدعاية، إلى أنه على السياسة المثالية أن تسعى إلى تربية تنويرية للمواطنين، وذلك على عكس السياسة اللا أخلاقية التي لا تتردد في تنمية المشاعر، بما في ذلك الرديئة، التي يمكن أن تساهم في ازدهار الدول. ومع ذلك، لا يمكن للممارسات السياسية الحقيقية، في الغالب، أن تحقق هذه المثل العليا للعقل التواصلي، وتضطر إلى التأرجح بين حدين، وذلك لأنه من المستحيل إهمال القوة بشكل كامل. لذلك، ووفقاً لكل حالة على حدة، يثار السؤال المحرج حول معرفة كيف نرسم الحدود بين «الاستخدام الشرعي للآليات النفسية والاجتماعية» و«الاستغلال اللا أخلاقي للدناءة البشرية». غير أنه يجري التخفيف من خطورة هذه المسائل من خلال موقف ماريتان المعادي للمكيافيلّية الشرسة، وذلك لأنه لا يمكن، من وجهة نظره، أن يكون للسياسة من هدف سوى الخير المشترك، وليس القوة، ما يقود إلى تأكيد أولية السياسة الداخلية على السياسة الخارجية. ومع ذلك كيف يمكن للقوة الخارجية أن تكون شرطاً للخير المشترك؟ إن الأمة التي ترفض كل سياسة قوة ستكتشف بسرعة أنه «في عالم البشر، تفنى الأمم العزلاء، كما تفنى كل صنوف طلائعها الملهمة العزلاء»[162]. أما درس مكيافيلّي الشهير حول «سافونارول» (Savonarole) الشخصية الملهمة العزلاء فيبقى صالحة[163].

وتتلاقى، في قلب السياسة، مرة أخرى، التناقضات التي من الوهم التخفيف من حدتها. وهكذا وكما بيّن ذلك باريتو سابقاً[164]، «نقع في تفاؤل ساذج، إذا تصورنا أن هذه الأهداف المختلفة – ومن بينها الوحدة الوطنية القائمة على العدالة والرفاه، والقوة المادية للجماعة – تتطلب بشكل أساسي وحتمي، استخدام الوسائل نفسها»[165]. لقد أراد ماريتان نفسه، أن يقدم تعريفاً أخلاقياً واقعياً

للسياسة، في الوقت عينه، متجنباً عقبة «التطرف الأخلاقي المجرد» من جهة - والذي لا يمكن لمتطلباته المتطرفة إلاّ أن تتحول في النهاية إلى نزعة لا أخلاقية - و«عقبة المكيافيلّيّة التي تراهن بتصميم على الخبث والشر» من جهة أخرى. ونتساءل، إضافة إلى ذلك، هل تضع محاولة التوفيق هذه حداً لتناقضات السياسة؟ هذا ما يمثل، بكل تأكيد، قناعة الفيلسوف التوماوي الجديد. غير أننا نخشى أن يهمل هذا الفيلسوف «نقص الطبيعة البشرية والاجتماعية وحمولها وماديتها». إذا كان صحيحاً أن ماريتان لا ينكر حجم التقانة الموجودة في السياسة، إلاّ أنه لا يقدر جيداً أهميتها ولا أبعاد متطلباتها كافة.

أضف إلى ذلك أن ماريتان يميل - باعتباره عضواً من أنصار السلم - إلى إخفاء «تناقضات الوجود»، حيث يؤكد من دون تروٍ أن المكيافيلّيّة لا تنجح أو لا تستطيع أن تقود إلاّ إلى انتصارات على المدى القصير. وحتى لو احتوى هذا الموقف على جزء من الحقيقة، تبقى إمكانية ظهور التناقض بين «متطلبات النجاح الزمني والمتطلبات الأخلاقية» قائمة، لذلك يأمل ماريتان إذاً في التخلص من هذه التناقضات من خلال *مسلّمة ميتافيزيقية* لا تنفصل عن موقفة التوماوي الجديد. ليس في استطاعتنا، في الواقع، أن ننسى أن مجمل تفكيره يستند إلى إيمانه بالذات الإلهية. ولكن، ما الموقف حين يغيب هذا الإيمان؟ وفقاً لآرون «إن ماريتان لا يجهل في الواقع هذا المظهر الجدلي، أو بتعبير أفضل، المأساوي للوجود، طالما أنه يعلن أنه لا يمكننا تجنب إغراء المكيافيلّيّة بشكل كامل، إذا تخلينا عن الإيمان بالذات الإلهية». وباستطاعتنا حتى أن نتساءل في ما إذا كان رجل الدولة المسيحي لم يواجه هذه المشكلة بالطريقة نفسها، «هل سيثق بالله كي يحقق انتصار الخير، بعيداً عن النتائج المباشرة لقراراته؟» يعني هذا الأمر أنه مهما كان مفهوم الخير المعتمد من الحكام، فإن النظام السياسي يفرض، في الغالب، سلوكاً يمكن أن يتعارض حتى مع قناعاتهم الأكثر حميمية: «إن ما يمنح الحياة السياسية عظمتها القاتمة، أن رجال الدولة يضطرون إلى القيام بأعمال يكرهونها لأنهم يظنون أنفسهم، في يقينهم وضمائرهم، محاسبي القدر المشترك»[166].

## من ماريتان إلى ليو ستروس

## إحراجات النقد الراديكالي للحداثة

يسمح هذا التساؤل حول قضايا السياسة وحول المكيافيلّية بإظهار بعض الحدود الفلسفية لقراءة ليو ستروس لمكيافيلّي في نقده للحداثة السياسية، ويقترح آرون من خلال عودته المتأخرة إلى جداله مع ماريتان[167] أن رفضه للتفسير التوماوي الجديد ينطبق على ستروس أيضاً، بعيداً عما يمكن أن يفصل بين هذين الكاتبين. يظهر ما استرعى انتباه آرون من قراءة ستروس[168] في إلحاحه على مسألة تصور مكيافيلّي للسياسة، بشكل أساسي، انطلاقاً من *المواقف الحدّية*. وما من شك في أن الوقائع والممارسات التي وصّفها مؤلّف *الأمير* قد عولجت من قبل الأقدمين، ولكن مع هذا الفارق الكبير، بالنسبة إليهم، والذي يرى أن السياسة لا يمكن أن تعرَّف من خلال أوضاع حدّية، بل من خلال المواقف الطبيعية. كذلك لم يكن معنى السياسة قائماً على أساس الشر الحتمي، بل وفقاً لمتطلبات الخير لذلك تمثل القطيعة المكيافيلّية مع المبادئ المكوّنة للفلسفة السياسية الكلاسيكية منعطفاً رئيساً، حمل أكبر الكوارث في العصر الحديث.

ومع ذلك، لسنا أمام برهان أكثر إقناعاً من برهان ماريتان. وذلك لأننا ما إن نبذل الجهد بالتساؤل حول ملائمة الأسئلة التي أثارها مكيافيلّي، بدل تقييم مسؤوليته التاريخية في انحرافات الحداثة، حتى نجد أنفسنا مضطرين إلى ملاحظة أنه ليس من السهل جداً تجاوز هذا التساؤل. نستطيع الاعتراض على ستروس، الذي يحكم بقسوة على القطيعة المكيافيلّية التي تسعى إلى عدم رؤية السياسة إلاّ من خلال منظور الأوضاع الحدّية، بالقول: «نأسف لأننا لا نستطيع أن نجد في القرن العشرين، لحظات ليس فيها أوضاع حدّية[169]. لا يعتمد الاعتراض إذاً، بشكل كبير، على إعادة دراسة موقع الخطاب المكيافيلّيّ ضمن تاريخ الفلسفة - كما هو الحال بالنسبة إلى ستروس أو ماريتان- بل على معرفة قدرته على الإضاءة بوضوح غير مسبوق، على الأوضاع الحقيقية التي على العاملين في السياسة مواجهتها. إذا كانت أعمال مكيافيلّي لا تزال تثير، في الواقع، اهتمامنا، فلأنها تُظهر كيف يمكن أن تنبعث، من قلب العمل نفسه، بعض الأسئلة التي لا يمكن لأحد ادعاء القدرة

على تقدم إجابات نهائية عنها: «إن الحديث عن مكياڤيلّي من دون الاهتمام، من وقت لآخر، بالظروف التاريخية الملموسة، ربما يبدو لي، من باب تذليل الصعوبات والابتعاد عما بقي جوهرياً بالنسبة إلى مكياڤيلّي، وبالنسبة إلينا في كل الأحوال، أي عن حالات الوعي».

نجد أنفسنا مضطرين، إذاً، للاعتراف بالطابع الثابت للتناقضات السياسية. ويبرز آرون، المخلص لأفكار ڤيبر، هشاشة البراهين التي قدمها ماريتان أو ستروس من بعده، مبيناً الصعوبات التي تتعرض لها حين ندعي استبعاد المشكلات الحقيقية التي أثارها مكياڤيلّي بشكل نهائي. ويبين آرون بالنتيجة، إلى أي حد تبتعد الأخلاق التي روج لها ماريتان عن أفكار ڤيبر: إذا عرّفنا، مع عالم الاجتماع الألماني، الأخلاق باعتبارها مجموعة القواعد المجردة الإلزامية، فإننا نرى من الصعوبة بمكان نفي وجود *تعارض* بين الأخلاق والسياسة. يختلف رأي ماريتان، بشكل واضح عن رأي ڤيبر، لأنه يسلّم بأن تناقضات العمل الوهمية جداً قابلة للحل: «إن أخلاق ماريتان محسوسة، وبما أنه ليس هناك أخلاق مهنية، فإنه يتحدث عن أخلاق سياسية لا تتناقض بشكل مباشر وشامل مع المفاهيم الأخلاقية»[170]، إلاّ أن علينا أن نضع موضع الشك فعالية هذه «الأخلاق السياسية». وبشكل عام، تعتبر نهاية المكياڤيلّية التي قالها ماريتان بكل تأكيد فألاً حسناً، غير أنه خيالي وخطر في النهاية[171].

وهكذا يرفض آرون اتباع العودة التوماوية الجديدة إلى التمييز الأرسطي بين الممارسة والإبداع (praxis et poièsis) الذي تقوم عليه إعادة صوغ "الحذر" (phronésis)، باعتبارها حلاً لإحراجات السياسة. إن المطلوب بالأحرى إدماج المثاليات الكونية في تصور للفعل المسؤول الحريص على النتائج. يستبق التوضيح الذي قدمه آرون عن التناقضات السياسية هنا أيضاً، ومن وجهة النظر هذه، ما سيكون عليه مشروع مدرسة فرانكفورت الثانية، بخاصة لدى آپل. مع ذلك، إن آپل يستند إلى مكياڤيلّي وإلى مفهوم ڤيبر «لأخلاقية المسؤولية» كي يرفض كل أشكال النزعة الأرسطية القائمة على مفهوم «الممارسة العملية». ويقوم الرهان هنا على الفهم القائل إنه لا يمكن لرجل السياسة، باعتباره مسؤولاً عن «نظام إثبات الذات» هذا، أي الدولة، أن يسلّم بأن الدول الأخرى ستستخدم متطلبات

الاحترام المتبادل، لدرجة لا يستطيع معها الاكتفاء بالتصرف «وفقاً لعقلانية توافقية»، بل يصبح عليه أن يتصرف "بطريقة استراتيجية"[172]. وإذا كان على السياسي أن يسعى حتماً إلى تحقيق شروط نقاش يقوم على البرهان والتبادل التام، فإن عليه أيضاً أن يكون مستعداً عند الضرورة للجوء إلى العنف ليدافع عن الجماعة. ومن هنا تأتي مآزق النزعة السلمية التقريرية التي يرفضها آپل من خلال حجج قريبة جداً من حجج آرون[173]. ولا يقوم البرهان، في الحالتين على العودة إلى فلسفة أرسطو العملية، بل على ترتيب إرث كانط، مع الأخذ في الاعتبار، وبشكل جدي، فرضية ڤيبر حول «أخلاقية المسؤولية».

## هل كان مكياڤيلّي
## تقاني سياسة أم مفكر التناقضات

ما من شك في أننا قد بدأنا بتقييم تعقيد تفسير آرون لمكياڤيلّي. فإذا كان آرون لا يزال يقدر أن الفلورنساوي مؤسس المفهوم العلموي للسياسة، فيبدو، عموماً، أن مكياڤيلّي قد طور مفهومين للفعل يحملان طابعاً تناقضياً، يعرّف الأول الممارسة السياسية باعتبارها التطبيق البسيط للمبادئ التي أعلنها العالِم وفقاً لأنموذج تقاني صرف، ويواجه الثاني - على عكس ذلك - الفاعل السياسي بمواقف معقدة تثير تساؤلاً دائماً. فهل حدد آرون اختياره النهائي بين هذين البعدين المتعارضين؟ إذا درسنا مقدمة كتاب ***الأمير***[174]، نستطيع القول إن شيئاً من هذا لم يحصل. وأكثر من ذلك، توحي قراءة آرون بإمكانية رؤية تفسير آخر لمكياڤيلّي في النهاية. يشرح آرون، المخلص للفكرة القائلة إن التعارض بين ***الأمير*** و***الأحاديث*** وهمي، بأن المنهج المكياڤيلّيّ يتمثل في إهمال "الأوهام" و"الأحكام المسبقة" والاقتصار على ملاحظة أنواع الدول المختلفة وتصنيفها، بهدف بناء «قوانين علمية وليست أخلاقية» يتم - بناء عليها - غزو كل إمارة وحكمها. ويظن الشارح أنه قد توصل إلى يقين: فبدل أن يكون مكياڤيلّي «منافقاً كريهاً أو سامياً» يصبح «عالماً، ويُرضي هذا النعت عصرنا المنتشي بالعلم، بشكل كامل». ومع ذلك، إن مشكلات التفسير لم تحل، فربما قادتنا الأفكار المسبقة التي تؤثر في

القراءات المعاصرة إلى اكتشاف منهجية علمية صرفة لدى مكيافيلّي، مما يجعل مقاربة أخرى أكثر ملائمة في النهاية. تدفع دراسة الفصل السابع المرعب من كتاب *الأمير*، الذي يعرض ببرودة، «تقانة كبش الفداء»، بخاصة، إلى الشك في الطابع "العلمي" الصرف للمقاربة المكيافيلّيّة. فإذا كان من المستحيل، ربما، رفض حجة الفلورنساوي، فليس من السهل، مع ذلك، القبول بها. فهل يكفي أن تنجح هذه التقانة المجربة، في الغالب، كي يصبح من حق طبيب الأجسام الاجتماعية أن يوصي باعتمادها؟ ويمكننا التساؤل، عند هذه النقطة، عن "حياد" مكيافيلّي المفترض. يمكن لتحويل مؤلّف *الأمير* إلى عالِم صرف أن يضلل القارئ: «ألم يكن مكيافيلّي يتفاخر بالقول إن الوسائل السياسية الفعالة تناقض تعاليم الكنيسة؟ ألم يكن يكشف من خلال اختياره لأبطاله، تأييده الأكثر ثباتاً مما كنا نتمنى، لما سمي «الحكم على الطريقة الفلورنساوية"؟» إن هناك تفسيراً آخر فرض نفسه منذ ذلك الحين، استوحي بشكل ضمني من ستروس[175] هذه المرة، يبدو فيه مكيافيلّي مفكراً مكيافيلّياً في لَبوس العالِم. ويجب ألاّ تنسينا دقة العالِم المزعومة، المواقف المنحازة التي تقف وراء تحليلاته.

في النتيجة بالإمكان الاعتراض، في النتيجة، بالقول إن المراقبين قد استخلصوا من التجربة التاريخية دروساً مختلفة عن دروس مكيافيلّي، من دون أن يظهروا أنهم غافلون عن قسوة التاريخ: يشهد بذلك تحليل ماريتان الذي واجه المكيافيلّيّة «بحقيقة الأمد التاريخي». وإذا كان رفض ماريتان للمكيافيلّيّة غير مقنع بشكل كامل، فلا يمكننا مع ذلك إلاّ الاعتراف بفضله في توضيح «أن القراءة المكيافيلّيّة للسياسة ليست الوحيدة الممكنة، وأنها تنبع من غاية ما». بذلك تؤكد العودة إلى ماريتان الشكوك التي يمكن أن تظهر حول حياد مكيافيلّي، غير أنها، مع ذلك، لا تضع حداً للتساؤلات. وفي الواقع، مهما كان الجواب الذي يقدم على السؤال الكلاسيكي حول غايات مكيافيلّي النهائية، فإننا مضطرون لملاحظة أن هناك جدلاً باقياً «عادياً وغامضاً» يرتبط بجوهر السياسة. ويمكن إعادة صوغ هذا الجدل على النحو التالي: «السياسة فعل، والفعل يسعى للنجاح، وإذا كان النجاح يتطلب استخدام الوسائل المرفوضة أخلاقياً، فهل على الأمير أن يحجم عن النجاح؟ وتلطيخ الأيدي والتضحية

بخلاص روحه من أجل خلاص المدينة؟ وأين يتوقف على الطريق الذي لا يستطيع إلاّ أن يسلكه؟ أية كذبة يرفض إذا كان اعترافه بالحقيقة تؤدي إلى دماره؟». غير أن الفلورنساوي لم يكتف بإثارة هذه المشكلات، لأنه كان يملك الشجاعة «للذهاب إلى نهاية منطق الفعل الذي يسعى القارئ للهروب منه عبر تساؤلات بلا أجوبة»[176]. لا تشكل تعاليمه، بهذا المعنى، مصدر ثقة علمية مزعومة، كما أنها لا تعتبر، كما ظن ستروس، تخريباً في الفلسفة الكلاسيكية: تثير هذه التعاليم، لدى القارئ، تساؤلاً لا نهاية له حول تناقضات السياسة.

## نخب وتعددية: من مكيافيلّي إلى المكيافيلّيين

يقترح شرح آرون، بذلك، مقاربتين لأعمال مكيافيلّي. فهو يعتبر مؤلّف *الأمير* رائد مفهوم تقاني صرف للسياسة، مفهوم يبشّر بعدمية أنظمة الطغيان الحديثة من جهة، غير أنه يرى أن أهمية مؤلفاته تكمن في الطريقة التي تثار فيها تناقضات السياسة من جهة أخرى. إن هذين التساؤلين اللذين يبدوان متناقضين للوهلة الأولى يتكاملان من وجهة نظر معينة، لأنهما يلبيان الغاية نفسها. ففي مواجهة المكيافيلّيّة المطلقة في الأنظمة الشمولية، علينا أن نوضح حدود النزعة السلمية العقائدية، من أجل شرعنة استخدام الديمقراطيات للمكيافيلّيّة المعتدلة، اللازم من أجل تأمين بقائها. لم يهمل هذان الخياران التفسيريان بشكل كامل خلال فترة ما بعد الحرب، فقد حافظت نظرية التناقضات السياسية وظهور مكيافيلّيّة معتدلة، بشكل واضح دوماً، على أهمية خاصة. وبالمقابل، اتخذت الفكرة التي ترى في مكيافيلّي منظراً لأنظمة الطغيان الحديثة، صيغة جديدة بعد زوال النازية والفاشية. أما الصورة الوحيدة المتبقية من الآن فصاعداً، الأنظمة الشمولية الشيوعية، فلا تزال تبدو أنها مكيافيلّيّة، ولكنها مكيافيلّيّة جزئية تخضع عملها بشكل نهائي للإيديولوجيا[177]. ولقد أصبحت قراءة آرون أكثر تعقيداً، بخاصة بعد الحرب. يعبئ آرون، في الواقع، فكر مكيافيلّي ضمن توجه جديد، فاتحاً حقل استكشاف خصباً لإدراك جوهر الديمقراطية. وما من شك في أنه يجمع بين اسمي

مكيافيلّي وباريتو، غير أن تحليله لعلم اجتماع باريتو[178] قد تغير بشكل ملحوظ. يبدو فكر باريتو، من الآن فصاعداً، في نظر آرون، أداة قوية في كشف الإيديولوجيا الشيوعية، بعد أن كان قد اعتبر - قبل الحرب وبعدها - مبشراً بالفاشية؛ بالرغم من أنه ليس بالإمكان حصر هذا الفكر ضمن هذا البعد وحده[179].

لا نستطيع، في الواقع، أن نتجاهل كل ما يدين به نقد الإيديولوجيات في كتاب ***أفيون المثقفين*** (*Opium des intellectuels*) للمبادئ الأساسية لعلم اجتماع باريتو. في الواقع، لقد اعتمد آرون بشكل كبير على باريتو، في تحليله للظاهرة الشيوعية، كما حاول ذلك جول مونُرو (*Jules Monnero*) قبله[180]. ومن جهة أخرى، يظهر تعاطف آرون مع بعض أوجه أعمال باريتو بوضوح في مقدمته لكتاب ***المطوّل في علم الاجتماع العام***: «ليُسمح لي بالاعتراف أن الأحداث في عمومها، قد رجحت في الغالب، ومنذ نصف قرن، آراء باريتو، لدرجة لا أستطيع معها إنكار وضوح الرؤية التي يدين بها المراقب للتشاؤم، في الغالب»[181]. ويشرح باريتو في الفصل التاسع من كتاب ***الأنظمة الاشتراكية*** قائلاً إنه «لا يمكن لمشكلة التنظيم الاجتماعي أن تحل من خلال تصريحات تعتمد على فكرة غامضة إلى حد ما عن العدالة، بل من خلال أبحاث علمية محضة»[182]. ويؤيد آرون مثل هذا المنهج. وهكذا لا يعود باريتو يبدو، من الآن فصاعداً، باعتباره أباً لموسوليني، بل حفيداً لڤولتير: «رجل فلسفة التنوير، الذي يضع العلم والحقيقة فوق كل شيء، ويظهر فجأة من وراء الشك والبيان الساحر»[183]. يبدو آرون هنا أكثر قرباً من فكرة لا فيرلا (La Ferla) الذي يرى أن باريتو «فيلسوف ڤولتيري»[184]. وحتى حين تبقى حدود علم اجتماع باريتو واسعة، فهو يوحي إذاً بأنه ليس باستطاعتنا أن نجعل منه المبشر بالفاشية، من دون أن نقع في تبسيط خاطئ. ويشير آرون، في الواقع، في كتابه ***مراحل الفكر الاجتماعي***، ومن خلال إعادة النظر في التفسير الذي عرضه في فترة ما قبل الحرب، إلى أن باريتو «لم يكن متوحشاً قطّ» وأن أعماله قد شوهت وحولت إلى أداة على أيدي الفاشيين: «إذا كان يقبل أن يكون هدف السياسة التقليص، قدر الإمكان، من حجم العنف

التاريخي، فإنه يضيف بأن الادعاء الوهمي بإلغاء العنف يؤدي في الغالب إلى زيادته بشكل غير محدود»[185]. لقد تم التحضير بكل تأكيد لهذه المقاربة لپاريتو ضمن إشكالية آرون حول تناقضات السياسة. غير أن آرون لم يخرج من هذه الإشكالية بتمييز صارم بين علم اجتماع پاريتو والمذهب الفاشي.

## *إعادة تقويم مكياڤيلّي: المكياڤيلّيّة الجديدة*

تظهر أسباب هذا التغيير في التفسير إذا لاحظنا أن اسم مكياڤيلّي لم يعد، بعد الحرب، مرافقاً لاسم پاريتو فقط بل أضيف إلى هذا الأخير كل من غايتانو موسكا (G. Mosca) وربرت ميشيلس (R. Michels). وهكذا، «توضع أعمال پاريتو ضمن سياق المفكرين السياسيين الذين كان مكياڤيلّي أولهم وأعظمهم». ربما كنا هنا بصدد تيار ثقافي إيطالي يركز على مسألة النخب: «إن الإلحاح على ثنائية الحاكمين والمحكومين، والملاحظة اللامبالية أو اللا أخلاقية لدور النخب، وطيش الجماهير، تشكل علم اجتماع مرتكزاً على الموضوع السياسي، الخاص بتقاليد إيطالية، عبّر عنها كل من غيشاردان وموسكا إضافة إلى مكياڤيلّي»[186]. وربما أثرت هذه التقاليد أيضاً في فرنسا، كما أثرت في الكاتب جورج سوريل (G. Sorel) الذي يتبع «المدرسة المسماة مكياڤيلّيّة».

حتى لو أن تحليل آرون لا يتراجع تماماً عن التلميح إلى العلاقات الممكنة بين الفكر السياسي الإيطالي والفاشية، فإن التفسير يأخذ اتجاهاً آخر. وهكذا يُعتبر موسكا وپاريتو في كتاب ***خيبات أمل التقدم*** (*Les Désillusions du progès*) «أهم ممثلين للنظرية المكياڤيلّيّة الجديدة» للنخب، والتي تسعى إلى إخضاع الديمقراطية البرلمانية وكذلك الطوباويات الاشتراكية لنقد راديكالي: «تدين المكياڤيلّيّة الجديدة، أو تفضح، من دون تمييز، الأحزاب الحاكمة كافة، وجميع الأنظمة القائمة. إنها نظرية مشؤومة، في شرق الستار الحديدي كما في غربه، وهي تتوضع ضمن سياق التقاليد الإيطالية التي تأخذ اسمها من مكياڤيلّي، المعظم والملعون»[187]. يشكل موسكا وپاريتو وميتشلس أو سوريل أيضاً، إذاً، تياراً حقيقياً، لا يوجد محرض وراءه سوى مؤلّف ***الأمير***، لذلك لا يتردد آرون في

الكلام عن *مكيافيلّية جديدة*، وبتواتر أكبر، عن "مكياڤيلّيين"، للإشارة إلى هـــذه المدرسة الأصيلة في الفكر السياسي. غير أن هذا التصنيف لا يسير أبداً تلقائياً. ربما تمكن آرون، أولاً، من اعتبار پاريتو وميتشلس منظرّين للفاشـــية. وإذا لم يتـــردد بعض المؤلفين، مثل ڤيتوريو زينكوني (V. Zincone) في إيطاليا، خلال فترة ما بعد الحرب، في تعبئة علم اجتماع ميتشلس السياسي من أجل بناء نقد لـــ «الدولـــة الشمولية»[188]، يبدو محللون آخرون أكثر تحفظاً. وهكذا يذّكر سيرج تشاخوتين (S. Tchakhotine)، أيضاً، عام 1951 في كتابه *اغتصاب الجمـــاهير بالدعايـــة السياسة*[189]، بمسؤولية أعمال فرد مثل ميتشلس في ظهور الحركات الشـــمولية. ولنضف أنه حتى لو تم في الغالب تأكيد[190] العلاقة الواضحة بين موسكا وپاريتو، وسوريل وميتشلس، فلا يجوز أن تقودنا هذه العلاقة، بالضـــرورة، إلى تصـــنيف هؤلاء الكتاب في تيار *متجانس*. وبهذه الطريقة، قام ألكسىاندر ليڤينغستون (A. Livingston) بالتقليل من أهمية تأثير موسكا على پاريتو[191]، وذلك في مقدمـــة النسخة الأمريكية لكتابه *مبادئ علم السياسة*. وأخيراً، لا يبدو بـــديهياً أبـــداً أن نصنّف هؤلاء الكتّاب المختلفين، في إطار الفكر المكيافيلّيَ، لدرجة ننعتهم فيهـــا "بالمكياڤيلّيين"، كما فعل آرون ذلك. لقد دافع جيمس بورنهـــام (J. Burnham) عن هذا الرأي في مؤلفه المنسي تماماً اليوم: *المكياڤيلّيون المدافعون عن الحرية*[192]. يقوم رهان هذه الدراسة، في الواقع، على إظهار الإيحاء المشترك الذي تلقاه هؤلاء المفكرون السياسيون. ومع ذلك، يعرف آرون جيداً هذا المؤلّف المنسي ولا يجهل مؤلّفَه[193]، وذلك لأنه قد ترجم ونشر تحت إشرافه، في فرنسا[194]. لقد ســـاهم هذا الكتاب، ذو العنوان المستفز بكل تأكيد، والذي عرف، في زمانه، نجاحاً أقـــل من كتاب *الثورة المدبرة* (Managerial Revolution)، في تجديد النظرة لمكياڤيلّي، وكذلك لأعمال موسكا أو پاريتو أو ميتشلس، الذين اعتبروا، عامة، وحتى تلـــك اللحظة، مبشرين بالفاشية. وكما ذكّر بذلك جيوڤاني ســـپادوليني (G. Spadolini)، إن تفسير بورنهام قد قام بذلك بدور حاسم، في نجاح النقد لموسكا، لأنـــه جعـــل منه، بعد الآن، «مدافعاً عن الحرية»[195] بدل أن يكون مكياڤيلّياً. أمـــا نوربرتـــو بوبّيو، فيشرح، معتمداً بشكل رئيس على بورنهام، بأن المفتاح التفسيري الـــذي

يرى في باريتو إنساناً لا أخلاقياً ومكيافيلّياً – وهو الأكثر انتشاراً – يبدو مفتاحاً رديئاً، في النتيجة، ولا يصلح لفهم *المطوّل في علم الاجتماع العام*[196].

ويبدو التأثير الذي تركه بورنهام لدى آرون، بخاصة، واضحاً. وفي ما يتعلق بالتصنيف المقترح قبله، في كتاب *المكيافيلّيون*، يبدي آرون، في الواقع، إخلاصه أو أقلّه قربه، من هذا التصنيف الذي لم يتحقق مطلقاً، وذلك من خلال اللجوء، من الآن فصاعداً، وحتى في كتاباته الناضجة إلى صنف *المكيافيلّيين*.

وفي كل الأحوال، كانت إعادة القراءة التي اقترحها بورنهام موضع شك على أصعدة كثيرة. ويذكر بوبّيو نفسه، وهو يعارض رأي بورنهام، بالمسافة الواضحة التي تفصل موسكا عن مكيافيلّي[197]. أما في ما يتعلق بـ جيمس هـ. مَيسل (J. H. Meisel)، فقد طور في كتابه *أسطورة الطبقة الحاكمة*، نقداً معمقاً لمقولة بورنهام التي تعتبر موسكا متابعاً حقيقياً لمكيافيلّي[198]. وتظهر دراسة مركزة ما هو قابل للنقاش بعمق في منهج بورنهام: «لقد قرأ المحدثون موسكا وپاريتو، وحتى مكيافيلّي، ثم وبمهارة عالية، قُلب المسار للوصول إلى مدرسة المكيافيلّيين الجديدة[199]. ويدفعنا هذا الأمر، بالمقابل، إلى ملاحظة أن الطابع الفريد والهش لتصنيف بورنهام لم يسترع انتباه آرون قط. فقد اعتمد هذا الأخير، وبشكل منتظم، مصطلح "المكيافيلّيين"، ضاماً إليهم مكيافيلّي نفسه، من دون أن يقف مطولاً على أسباب هذا الاختيار، لذلك من الضروري الخروج من إهمال كتاب بورنهام. وسنرى، في الواقع، أن عدداً من تحليلات آرون المكرّسة لمكيافيلّي وتابعيه، تعود بشكل ضمني إلى القضايا التي صاغها في كتابه *المكيافيلّيون* وذلك من أجل إعادة صوغها وتحويرها أو نقدها أيضاً.

## جيمس بورنهام:

## مكيافيلّي والمكيافيلّيون المدافعون عن الحرية

ينطلق شرح كتاب *المكيافيلّيون* من تحليل الفلسفة السياسية لدى أليغييري دانتي (A. Dante) الذي يعارض مكيافيلّي في كل شيء. ووفقاً لتقديم بورنهام، يثير كتاب *الملكية* (De Monarchia) ثلاث قضايا رئيسة: أولاً، إن البشرية

بأسرها تطمح أن تحكم من قبل إمبراطورية واحدة ووحيدة، ثم إن على الإمبراطور أن يمارس هذه السيادة، وأخيراً لا يجوز أن ترتبط سلطة هذا الإمبراطور بسلطة الكنيسة. وتقوم النقطة الأولى على المبدأ الذي يرى أن الغاية النهائية للإنسان تتمثل في تحقيق كامل إمكانياته، أي، وفي التحليل الأخير، الخلاص الأبدي وملاقاة ربه. وبذلك يكون هدف السياسة الأرضية تقديم الشروط - التي يقع السلام الشامل في الصنف الأول منها - التي تساعد على تحقيق هذه الغاية النهائية. وأخيراً، إن هذا السلام الشامل سينظم من أجل الواحد: باعتبار أن الله هو الوحيد العلي، والغايته أن تكون الوحدة البشرية على صورته، فمن الضروري أن تتوحد البشرية تحت سلطة واحدة[200]. لقد استند تقديم كتاب *الملكية*، إلى تحليل نقدي لدانتي يرى أن الهدف النهائي هو «الخلاص الأبدي في الجنة». أما الأهداف على الأرض المرتبطة بهذه الغاية النهائية - أي تطوير الطاقات البشرية والسلام الشامل الحكم الموحد - فهي غير قابلة للتحقق بكل تأكيد، بل تبقى طوباوية، وليس بالإمكان إدراكها[201].

ومع ذلك ليس المطلوب إدانة الطابع الطوباوي لفكر دانتي وحسب، إنما يقوم الرهان على إظهار أن «الدلالة الشكلية» لكتاب *الملكية* تعبّر - من خلال وضعه في سياقه التاريخي - وبشكل غير مباشر، عن «دلالة حقيقية» أو تخفيها؛ دلالة تعني تأييد الجبليين (Les Gibelins)، أنصار الإمبراطورية. وستكون للطابع النبيل و"المثالي" للأهداف التي أعلنها دانتي، بالنتيجة، وظيفة إيديولوجية بحتة. إنها إقناع القارئ «بحسن نيته» وبدفعه بذلك، لقبول انحياز أكثر ابتذالاً، بطريقة ملتوية. يرى بورنهام أن هذه النقطة بحاجة إلى توضيح، وخصوصاً أن هذا الطراز من المنهجية التي اتبعها دانتي لا تزال ترفد، الخطابات السياسية، عبر القرون. لم يعد أحد اليوم يتحدث، طبعاً، عن «الخلاص الأبدي» في المذاهب السياسية. ومع ذلك، إذا غيرت الأساطير والأشباح والتجريدات المثالية أسماءها وأشكالها، فإن "المنهج" ذاته يبقى وبشكل أساسي: وكما في كتاب *الملكية*، نلاحظ أيضاً، في الغالب، فصلاً بين «الدلالة الحقيقية» و«الدلالة الشكلية»، في الخطاب والمعاهدات السياسية. في الواقع لا تقترح البرهنة الصريحة، وفي معظم الأحوال، إلاّ أهدافاً ذات

طابع ميتافيزيقي، فارغة من الدلالة بالنسبة إلى تعريف العمل السياسي الملموس، أو مستحيلة التنفيذ في العالم الذي نحن فيه[202].

لا تشبه إشكالية دانتي إذاً في شيء إشكالية مكيافيلّي. وعلى عكس كتابات السكرتير الفلورنساوي، إن كتاب *الملكية* لا يحتوي في الواقع، أية دراسة علمية للسياسة. وعلينا أيضاً أن نؤكد أن السبب الرئيس لهذا النقص لا يعود إلى أن دانتي يشير إلى بعض الغايات الأخلاقية الواجب تحقيقها. وذلك لأنه، وفي النهاية، لا يقتصر مكيافيلّي نفسه أيضاً، على ملاحظة بسيطة وحسب، فليست الأهداف التي يقترحها من النوع الذي يعرض في كتاب *الملكية*، وذلك لأنها قابلة للتحقيق بشكل كامل. ويذكر بورنهام أولاً، ومن أجل تبرير هذه المقولة، أن العلم يشتمل على أهداف خاصة: التوصيف الدقيق والمنظم للوقائع، وبناء القوانين، وأخيراً استشراف الوقائع المستقبلية. وهكذا يجب أن يكون أي بلاغ علمي واضحاً بشكل كافٍ، كي نتمكن من الطعن فيه تجريبياً. وكما هو الحال لدى مكيافيلّي تماماً، يمكن لتحقيق العالم أيضاً أن يقترح أهدافاً عليها أن تحترم بعضاً من المتطلبات، حتى وإن اختلفت عن الأهداف الملازمة للعلم: أن تكون قابلة للصوغ بمفردات ملموسة، وأن تتضمن حداً أدنى من احتمال التحقق، على عكس الأهداف ذات الطابع "السامي"، وكذلك، علينا ألاّ نغفل عن أن «الأهداف تمثل تمنياتنا وآمالنا ومخاوفنا، غير أنها لا تُثبت شيئاً من وقائع العالم الحقيقية». وينطبق هذا الأمر على *الملكية* التي لا تعبر إلاّ عن «إسقاط منظم لتمنٍ، وهي لذلك لا تعلمنا شيئاً»[203]. ويعود الفضل إلى مكيافيلّي - ولتابعيه كما سنرى - في أنه قد حدد للسياسة غايات يمكن أن يعتبرها العلم ملائمة. وكان الهدف المباشر الذي حدده مكيافيلّي، في الواقع، هو التوحيد القوي لإيطاليا. وما من شك في أن هذا المشروع التاريخي لا يبدو على درجة عالية من النبل، غير أنه لا يمكن لأحد أن يدعي أن لا معنى له أو أنه طوباوي، في أوروبا القرن السادس عشر. علينا، إذاً، أن نؤكد أن فكر مكيافيلّي لم يزعم مطلقاً أنه يقيم السياسة على مثاليات غير قابلة للتحقق، وأنه لا يحتوي على أي فرق بين «المعنى الشكلي» و«المعنى الحقيقي»، على عكس ما ورد في الملكية[204]. ويعتبر الفصل الأخير من *الأمير* ذا دلالة من

وجهة النظر هذه، فهو يحمل عنواناً صريحاً: «دعوة لتخليص روما من البرابرة»، ويقترح غاية ملائمة للسياق التاريخي، بعيدة عن كل غموض و"تقدمية"، بكل تأكيد، في نهاية المطاف[205].

لا تقوم المساهمة المكيافيلّية إذاً، كما ادُّعي، في الغالب، استناداً إلى كروتشي (Croce)–، على الفصل الحاد بين الأخلاق والسياسة[206]. وفيما يعتبر معظم الشارحين أن مكيافيلّي قد حقق القطيعة «الخطرة» بتحرير السياسة من الأخلاق، بهذا الشكل الحاد، فإن بورنهام يرى، من جانبه، أن مكيافيلّي لم يفصل السياسة إلاّ عن نوع معين من الأخلاق، أي ما يعرف بالأخلاق "السامية" غير القابلة للتحقق، وذلك كي يدمجها بشكل حازم في «العالم الحقيقي». لذلك، إننا نخطئ حين نقارن، بطريقة تقليدية سياسة دانتي الأخلاقية بحياد مؤلّف *الأمير* الأخلاقي: «إن مكيافيلّي أخلاقي مثل دانتي. والفارق الوحيد يكمن في أن أخلاق مكيافيلّي أفضل»[207]. ويأتي هذا التفوق، بكل تأكيد، من واقعة أن مكيافيلّي ينظر إلى البشر كما هم، ولا يقترح أهدافاً غير قابلة للتحقيق.

يشبه منهج مكيافيلّي، بهذا المعنى، منهج العلوم المطبقة في السياسة. وتشكل أعماله، كما أعمال دافنشي أو كوبرنيك، المرحلة الأولى من العلم الحديث. والدليل على ذلك أن مؤلّف *الأمير* قد استخدم اللغة استخداماً "معرفياً" و"علمياً"، لم يكن هدفه التعبير عن انفعالات، بل إثارة تأكيدات دقيقة ترجع إلى العالم الحقيقي، تأكيدات قابلة للرفض تجريبياً؛ وهذا ما أسماه بوبر بلاغات "قابلة للتحريف". ثم يقوم مكيافيلّي بالتحديد الدقيق لحقل السياسة: إذ لا يهتم بحثه بمسألة المجتمع المثالي أو بالطموح الذي يقود البشرية إلى السلام والانسجام. وعلى العكس من ذلك تماماً، يظهر أن السياسة هي قبل كل شيء «دراسة النزاعات بين البشر على السلطة». ويهمل السكرتير الفلورنساوي من خلال تقليص حقل استقصائه، الأحلام المثالية ويحفظ درساً قاسياً من التجربة – درساً مؤداه أن الإنسان يتوق دوماً إلى زيادة سلطته وامتيازاته، بدل السعي بشكل طبيعي، لبناء مجتمع طيب أو من أجل السلام. وهكذا، وعلى العكس من دانتي، لا يستنبط مكيافيلّي مبادئه السياسية من مبادئ عامة يفترض أنها تعرّف جوهر الإنسان

والمجتمع والكون والغاية من ذلك. والواقع، وحده، ينبغي أن يكون دليله. من غير المجدي، بالنتيجة - وتلك قناعة لدى بورنهام - التمييز بين الدلالة الظاهرة والدلالة الباطنة لدى مكيافيلّي. فإن مثل هذا النوع من التمييز بعيد، في الواقع، عن مفكر سياسي يحركه «شغف شديد ومهيمن بالحقيقة»[208].

ندين لهذا العلم المكيافيلّيّ، بشكل خاص، بتوصيف دقيق «للإنسان السياسي». وذلك لأن الفلورنساوي لا يهتم «بالطبيعة البشرية» عموماً، بل بسلوك الإنسان باعتباره كائناً سياسياً. ليس تشاؤم مكيافيلّي المفترض والمتعلق بالكائن البشري، سوى توصيف دقيق «للسلوك السياسي» وحده لدى الأفراد[209]. وهكذا فقد عرف مؤلّف *الأمير* نوعين أساسيين من «البشر السياسيين»، على ضوء هذه الملاحظات: «الأنموذج القائد» و«الأنموذج المنقاد» (المَقود). ويشير الأنموذج الأول إلى الذين يحتلون مناصب القيادة في المجتمع وإلى من يطمعون بمواقع الهيمنة، ويجمع الثاني غالبية الأفراد الذين لا يمتلكون أي وظيفة قيادية، كما أنهم غير قادرين على التطلع إليها. ويرى تشخيص بورنهام أن مكيافيلّي - كما أولئك الذين انتسبوا إليه لاحقاً - يشير إلى هذا التمايز باعتباره الواقعة الأولى في السياسة: يقتصر الصراع من أجل السلطة، في الواقع، على أقلية، بينما تبقى الأغلبية خاضعة ومحكومة دوماً. ويرى مكيافيلّي، في الواقع، أن الصفة المميزة للأغلبية تتمثل في سلبيتها السياسية: إن المحكومين لا يسعون إلى امتلاك السلطة، ويكتفون بالحد الأدنى من الأمن، إذا هم لم يدفعوا إلى العمل من خلال استفزاز القادة، أو من خلال ظرف استثنائي. غير أن كلام بورنهام يسعى، بعيداً عن إعادة قراءة مكيافيلّي هذه، إلى إثبات أن درسه قد استؤنف وعمق في أعمال موسكا وسوريل وميتشلس وباريتو الذين ينتمون إلى التقاليد، رغم الفروق القائمة بينهم، وذلك بعد فترة طويلة من النسيان وسوء الفهم. وعلينا الآن أن نظهر انسجام هذه التقاليد، كما فهمها بورنهام.

## *غايتانو موسكا منظّر «الطبقة الحاكمة»*

لقد كان المفكر السياسي الإيطالي موسكا، أول محرض على إحياء الأفكار المكيافيلّيّة. يسلم مؤلّف *مبادئ في علم السياسة*[210] بوجود واقعة ثابتة شاملة

تتمثل في مجموعتين متميزتين تماماً، «الطبقة الحاكمة»، وهي أقلية دوماً، و«الطبقة المحكومة» التي تمثل غالبية أعضاء المجتمع، وذلك من خلال تبني منهجية ذات طابع "علمي"، مقلداً بذلك مكيافيلّي وبدقة لا تقارن[211]. يشير موسكا، في الفصل الثاني من *مبادئ في علم السياسة*، في الواقع، إلى الطابع المستمر للطبقة الحاكمة، وكذلك إلى ضرورتها: «نحن نعرف جميعاً أن إدارة الشؤون العامة في بلادنا هي في يد أقلية من الأفراد ذوي النفوذ، وتتحمل الأغلبية - شاءت أم أبت، - إدارتها، والأمر كذلك في كل مكان، وليس باستطاعتها أن تتصور عالماً منظماً بطريقة مختلفة يكون فيه الجميع خاضعين لشخص واحد، أو أنهم يديرون شؤونهم السياسية بشكل جماعي، على قدم المساواة، ومن دون أية تراتبية»[212]. ويوضح بورنهام بقوله: تبقى نظرية «الطبقة الحاكمة» صالحة مهما كانت الصيغ السياسية والاجتماعية، وسواء أكان المجتمع إقطاعياً أم رأسمالياً، وسواء أكان ملَكياً أم أقلياً أم ديمقراطياً، فإن هناك - وسيكون دوماً - مجموعة أقلية منظمة تمارس سلطتها على أكثرية سلبية وغير منظمة[213]. يرى موسكا أنه من البديهي أن تحكم أقلية، وليس الشعب بشكل مباشر، حتى في الديمقراطية، وعلى عكس ما يعلنه الخطاب الرسمي. وذلك لأن الاقتراع العام لا يغير شيئاً في هذه الواقعة الأبدية في المجتمعات البشرية، بالرغم من المظاهر: «ففي الانتخابات كما في بقية مظاهر الحياة الاجتماعية، أولئك الذين يملكون الإرادة وبخاصة الوسائل الأخلاقية والفكرية *والمادية* اللازمة لفرض أنفسهم على الآخرين يصبحون قادة وحكاماً»[214].

لا تنفصل هذه النظرية، حول استمرار النخب المنظمة، عن مفهوم «الصيغة السياسية». ويبين موسكا، في الواقع، أن «الطبقة السياسية» تسعى دوماً إلى بناء معتقدات مسيطرة في المجتمع، بدل أن يقتصر عملها على فرض سلطتها باعتبارها سلطة الأمر الواقع. ومن بين الصيغ السياسية هناك تلك التي تقوم على مبدأ «الحق السماوي» الذي يمنح الشرعية لنمو الملَكيات، كما يعتبر مبدأ «الإرادة الشعبية» كصيغة أخرى في المجتمعات "الديمقراطية" المعاصرة صيغة. وينبه موسكا، مع ذلك، إلى أن الصيغ المختلفة ليست مشعوذات سوقية اخترعت من أجل انتزاع طاعة الجماهير وحسب»[215]: تشبع «الصيغة السياسية» في الحقيقة، حاجة إنسانية

مشتركة لدى الناس جميعاً؛ إنها حاجة أن تَحكم أو تحكم على أساس مبدأ أخلاقي، وليس بالقوة وحدها.

هكذا يسمح تفحص هذين المفهومين «الطبقة السياسية» و«الصيغة السياسية» بفهم إخلاص مؤلّف كتاب *مبادئ الفكر السياسي* لدرس مكياڤيلّي. ويمكن توصيف منهجية موسكا أيضاً بأنها "مناقضة للشكلية": إن المطلوب في الحالتين البعد عن الفهم *الحرفي* لمنح الشرعية السياسية. وذلك لأن علينا أن نكشف الطريقة التي تتصرف بها النخب السياسية بشكل حقيقي. إذ يعتبر موسكا أن الصراع، من أجل الهيمنة بين الأفراد، هو أحد الملامح الأساسية للحياة السياسية. ويدرس، كما مكياڤيلّي، الصفات المطلوبة من أجل السيطرة على الحكم والمحافظة عليه، من خلال الوقائع المعاينة لوحدها. ولا تعتبر الحكمة أو الغيرية من هذه الصفات، بل القدرة على العمل والطموح الاستثنائيان؛ بكلمة واحدة يقصد بتلك القدرة «فضيلة مكياڤيلّي». وحول هذا الموضوع، يرجع موسكا بشكل صريح إلى مكياڤيلّي: «نحتاج كي نحكم الناس إلى الحصافة والحدس السريع، وعلم نفس الأفراد والجماعات، وبخاصة إلى الثقة بالذات وقوة الإرادة، أكثر من روح العدالة والغيرية وسعة الفكر والأفق. لم يكن مكياڤيلّي عابثاً حين أورد على لسان كوسيمو دي ميديتشي (Cosimo de Medicis) العبارة الشهيرة: لا تقاد الدول بالصلاة والدعاء وحدهما»[216]. أضف إلى ذلك أننا سنرى أن موسكا لا يتوقف عند هذه الملاحظة المتنورة: فقد سعى إلى تحديد *نوع الحكم الأفضل*، من خلال اعتبار التقسيم بين حكام ومحكومين بنية دائمة للمجتمع. ولا يمكننا، هنا أيضاً، أن نشكك في إخلاصه لمكياڤيلّي.

### *روبرت ميتشلس أو «حدود الديمقراطية»*

ربما يعود الفضل، إذاً، إلى منهجية موسكا "العلمية"، في إثبات أن الديمقراطية نفسها حكم أقلية. ومع ذلك، فقد كان ميتشلس[217] أول من قدم دراسة "مكياڤيلّيّة" عن الأنظمة الديمقراطية. ويعتبر هذا التوجه ذا قيمة بالغة لأنه يقطع الصلة بشكل حاسم، مع رأي مغاير مسيطر وخاطئاً. يدعي معظم منظري

السياسة، في الواقع، أنهم يشرحون «كيف نفعّل الديمقراطية»[218]. ويقوم هذا النوع من المقاربة على مسلّمة تقول إن الديمقراطية شيء «مرغوب وممكن في الآن نفسه»؛ غير أن هذه المسلّمة تكشف، من جهة أخرى، أن هذا النظام يبقى من حيث الممارسة بعيداً جداً عمّا يمكن أن يبثه المبدأ الديمقراطي من أمل. وفي المقابل، لا يطلب المكيافيلّيون، بخاصة ميتشلس، تبني الأفكار الديمقراطية، من دون تبصّر، بل إنهم يطلبون، وعلى العكس، التحديد المسبق والدقيق لماهية هذه الأفكار: «قبل أن نسأل مثلاً كيف يمكن أن نحيي الديمقراطية، علينا أن نسأل إن كانت قابلة للتطبيق، وإلى أية درجة. ويحرص المكيافيلّيون، في العموم، على فصل المسائل العلمية الخاصة التي تحدد حقيقة المجتمعات، من جهة عن النزاعات الأخلاقية المتعلقة بمسألة معرفة المجتمع المنشود من جهة أخرى»[219]. وهكذا يقوم منهج ميتشلس في دراسته لتفعيل المنظمات السياسية في المجتمعات "الديمقراطية" على إهمال «المبادئ الأولى» و«القضايا الميتافيزيقية»: ليس الرهان أن نقول «ما يجب أن يكون» بل أن نوصّف فقط ما هو كائن. لم يتبنَّ مؤلّف كتاب ***الأحزاب السياسية***، في الواقع، التصريحات والمعتقدات البشرية، بل أخذ في الحسبان ما لاحظه تجريبياً. ولم يتبع، في أثناء قيامه بذلك، «منهج دانتي بل منهج مكيافيلّي». وتشكل دراسة الحزب الاشتراكي الديمقراطي الألماني، ضمن هذا المنظور، اختباراً حاسماً، بالمعنى الذي يمنحه بوبر لهذا المصطلح. وإذا كان بإمكاننا أن نلمح اتجاهاً أساسياً نحو حكم الأقلية، بما في ذلك هذه الحركة التي تتبع الأفكار الديمقراطية، فإن علينا أن نستنتج عندئذٍ بأن الديمقراطية، كما تفهمها النظرية السياسية أقلّه، أمر مستحيل. إنها نتيجة أبحاث ميتشلس التي قادته إلى التأكيد على أن ديمقراطية مثالية لا يمكن أن تقوم بشكل فعلي في المجتمعات الحديثة، ولا حتى في أي مجتمع، بكل تأكيد.

تقوم النظرية الديمقراطية على مبدأ "الحكم الذاتي": ووفقاً لهذا التعريف، إن أعضاء المجتمع كافة لهم القدرة – وكذلك الواجب – على أن يحكموا أنفسهم بأنفسهم[220]. ومع ذلك تبين الدراسة الدقيقة أن مثل هذه المبادئ غير قابلة للتحقيق. إذ يلاحظ ميتشلس أولاً أن الجماعة تجد نفسها محدودة دوماً – يُستبعد،

مثلاً، الأطفال أو المجرمون - وأنه غير صحيح، من وجهة النظر هذه، أن *الجميع* يشارك في القرار، مهما كان نوع المجتمع. وبعد ذلك، يبدو تحقيق الديمقراطية المباشرة مستحيلاً، بخاصة في المجتمعات الكبرى، لأسباب «آلية وتقنية» بديهية: فأين نجد النسخة الصالحة لجمع المواطنين كافة؟ يجب أن نأخذ بالاعتبار أيضاً، الواقعة الرئيسة التي تتمثل في أن بعض القرارات الحيوية بالنسبة إلى الجماعة تتطلب قرارات مختصرة وتنفيذاً لا يتوافق مع المثالية الديمقراطية. وأخيراً، إن تعقيد المنظمات الحديثة يزيد، بشكل لا مناص منه، من أعداد مواقع القيادة. يعترف بورنهام بأن هذه الواقعة قد ضُمَّت، بشكل جزئي، إلى المذهب الديمقراطي نفسه، من خلال نظرية التمثيل. فوفقاً لهذه النظرية، يدير الشعب نفسه، ولكن بشكل غير مباشر من خلال وساطة الممثلين. ونفترض، ضمن هذا المنظور، أن ليس باستطاعة هؤلاء الممثلين أن يمتلكوا أي استقلال، أو عليهم أن يكتفوا دوماً بالالتحاق بالإرادة الشعبية. ولقد تمت «المحافظة على مبدأ الديمقراطية من خلال هذا الشرط فقط». ومع ذلك، من البديهي أن نحكم بأن نظرية التمثيل هذه زائفة. ألم يثبت الناقد الرئيس للنظام التمثيلي، روسو، في النتيجة، ومنذ زمن، أنه لا يمكن للإرادة العامة أن تتمثل من دون الوقوع في التناقض[221]؟

وتؤيد الدراسة النزيهة للوقائع هذا التحليل، عبر التوضيح بأن النخبة الحاكمة التي تدّعي أنها تمثل بصدق إرادة الشعب، تفرض، في الواقع، رقابة على هذا الشعب. ويبين ميتشلس، في سياق دعم هذا الرأي، الأسباب النفسية التي تدعم وجود أقلية مسيطرة، بعيدة عن الرقابة الشعبية. إن تخلي الجماهير عن حقوقها الديمقراطية، لمصلحة أقليات فعالة لا يتم - في رأيه - بواسطة المكر، والعنف بنسبة أقل، فهو ينتج، بشكل رئيس، من رغبتها الدفينة في أن يحكمها رؤساء: «تنتشي الأكثرية، في العمق، من وجود أناس راغبين بالاهتمام بشؤونها، بالرغم من أنها تشتكي أحياناً. إن هذه الحاجة للانقياد والتوجيه قوية جداً لدى الجماهير، بما في ذلك الجماهير المنظمة للحزب العمالي. وتترافق هذه الحاجة مع تعظيم الرؤساء وصولاً إلى اعتبارهم أبطالاً»[222]. وندرك هنا، وفقاً لبورنهام، بعض التشابه مع إشكالية مكيافيلّي. ويلاحظ ميتشلس، بالطريقة نفسها التي اعتمدها مؤلّف *الأمير*،

أنه لا يمكن تعبئة الجماهير إلاّ من خلال إخضاعها لرئيس: «نجد أفضل دليل على العجز العضوي للجماهير في الواقعة التي ترى أنه ما إن يُفقد الصراع الجماهيرَ رئيسها حتى تفر من المعركة، في انسحاب غير منتظم. وتبدو بذلك مجردة من كل غريزة تنظيم، إلاّ إذا ظهر، من وسطها، قادة جدد قادرون على الحلول محل الرؤساء الغائبين بشكل عفوي ومباشر»[223]. ويرى ميتشلس أن من بين الصفات التي تجعل الرؤساء أهلاً لقيادة الجماهير، لدرجة يكسبون معها عرفانها بالجميل، نجد البراعة الخطابية والتميز، وبخاصة القوة الخارقة التي تسمح بفرض إرادتهم على الآخرين. نجد هنا أيضاً صدى طبيعياً لفكرة أحبها مكياڤيلّي: *الفضيلة*[224]. وتسمح منهجية ميتشلس المكياڤيلّيّة بذلك، بالإثبات بشكل عملي، وعلى الرغم مما تدعيه النظرية الديمقراطية، أن الزعماء هم الأقدر على التحكم بالجماهير وقيادتها. وإذا لم نستبعد أن تكون الديمقراطية حكماً «من أجل الشعب»، فلا يمكن أن تكون، بالمقابل، حكماً «من الشعب»، إذا أردنا الحديث بشكل دقيق. إنها النقطة الأكثر أهمية في برهان ميتشلس: ليست الجماهير من يراقب الزعماء، في الواقع، بل الزعماء هم الذين يراقبون الجماهير.

وعلى الرغم من تحليل اعتبره بورلهام، نفسه، مغرقاً في التشاؤم، فإن ميتشلس لم يستنتج، مع ذلك، أنه من اللازم التخلي عن النضال من أجل الديمقراطية وعن الكفاح ضد الاتجاهات الأقلوية. فإذا كان صحيحاً أنه سيكون هناك حكم أقلوي دائماً، يبقى ممكناً أن نفرض على هذا الحكم نوعاً من الضوابط التي تؤدي إلى نتائج يمكن أن تكون على قدر من الأهمية. يرى ميتشلس، ضمن هذا الهدف، أن التشبث بالترويج لأنموذج مثالي للديمقراطية غير قابل للتحقيق، يعتبر موقفاً عقيماً: «تبقى سيادة الجماهير أمراً مجرداً دوماً. لذلك لا تتمثل المسألة التي نحن بصددها في معرفة كيف بالإمكان تحقيق ديمقراطية مثالية. علينا، بالأحرى، أن نتساءل إلى أي حد تبدو الديمقراطية مرغوبة وممكنة وقابلة للتحقق في لحظة معينة»[225]. وهكذا باستطاعة موقف سياسي فقط المساهمة في تحقيق تحرر فعلي أو في تقليص الاضطهاد في كل الأحوال[226].

## باريتو: طبيعة العمل الاجتماعي

إذا كان المكيافيلّيون، على عكس دانتي، لا يمزجون «رغباتهم بالواقع»، فهم يبذلون الجهد، مع ذلك، وفي معظمهم، من أجل تقديم تعريف عن النظام السياسي والاجتماعي الذي يعتبر "الأفضل" في نظرهم، أو "المستحب" أكثر، في أقلّ تقدير. ذلك هو حال موسكا وميتشلس كما أشرنا إلى ذلك سابقاً. وبالمقابل، لا ينطبق هذا الأمر على باريتو الذي يقتصر، من جهة، على توصيف الوقائع الاجتماعية، واستخلاص قوانينها الأساسية. ويذكّر تقديم بورنهام أولاً بالتعريف الأكثر أهمية في كتاب ***المطوّل في علم الاجتماع العام***، أي تعريف الفعل المنطقي: يعتبر سلوك فرد ما منطقياً إذا كان فعله مبرراً بهدف مدروس، وإذا كان هذا الهدف ممكناً، وأخيراً، إذا كانت الوسائل المستخدمة لتحقيقه مناسبة[227]. والحال هذه، إن الأفعال والمعتقدات البشرية لا تبدو خاضعة للأهداف العقلانية والواعية، إلاّ بنسبة ضعيفة جداً. وبالإمكان أن نستخلص من الأمثلة العديدة التي درسها باريتو، في الواقع، الفكرة التي ترى أن الأفعال غير المنطقية هي الأكثر انتشاراً في جميع المجتمعات، بما في ذلك تلك التي تظن أنها متحررة تماماً من المعتقدات التقليدية: «إن المحرّمات والسحر والتطيّر والتجريدات الشخصية والأساطير والآلهة والنزعة اللفظية الفارغة في جميع الثقافات والمراحل التاريخية، تعبر عن استمرار الاندفاعات غير المنطقية لدى الإنسان. لقد حلّت مرجعيات جديدة مثل التقدم والإنسانية، وحتى العلم، محل مرجعيات أسطورية مثل أثينا أو جانوس أو آمون. كما تركت أناشيد جوبيتير مكانها للتضرع للشعب ولسحر التصويت، وورثت التلاعبات الانتخابية الممارسات السحرية، فيما يقوم الإيمان بالتقدم التاريخي بدور الإيمان بمرجعيات آبائنا»[228]. إننا مضطرون، بهذا الصدد، للاعتراف بملاءمة تحاليل باريتو المتعلقة بالحياة السياسية والاجتماعية. إذا كان البشر يتصرفون، في الواقع، بشكل منطقي في هذا المجال، فإن الأهداف المعروضة عليهم - والتي يجري التعبير عنها من خلال دساتير أو برامج أو مواثيق - يجب أن تنسجم مع معايير الفعل المنطقي. ومع ذلك، الأمر ليس كذلك؛ فبدل أن تقدم كل هذه التصريحات نتيجة واضحة المعالم وقابلة للتحوير وفقاً لمنهجية تجريبية واضحة، تبقى هذه النتيجة غامضة لدرجة

يمكن معها أن نصل إلى تصرفات متناقضة، وهي غامضة، لدرجة يمكن معها لأي عمل أن ينسب إليها. وهكذا تتم التصريحات، في الغالب، من دون أي تحديد لمفهوم الحرية، فيما الحقيقة أنه لا وجود للحرية «في العموم»، بل هناك، فقط ودوماً، *حرية تجاه* أو *من أجل* بعض الأشياء، ما يستتبع بالنتيجة قيوداً في اتجاهات أخرى. يبدو علم اجتماع باريتو خصباً في مجال توضيح الطابع غير المنطقي للتصريحات السياسية: «فبرنامج حزب ما يؤيد» "القانون والنظام"، ولكن أي قانون وأي نظام؟ وقانون من؟ يقول الدستور إن السيادة كلها للشعب، غير أن البرلمانات الأكثر ليبرالية والأنظمة البوناپرتية الأكثر استبداداً تعلن احترامها لسيادة الشعب»[229].

وهكذا، يتمثل درس باريتو بإظهار أن الإنسان ليس «حيواناً عقلانياً»، على عكس ما قاله أرسطو، لأن معظم أفعاله تنبع من صنف العقل غير المنطقي. غير أنه نادراً ما تم الاعتراف بهذه الواقعة، ليس لأن الذين كانوا يعملون من أجل إصلاح المجتمعات كانوا يميلون إلى رفض بديهية محبطة إلى هذا الحد، بل لأن لدى كل فرد منا «دفقاً منطقياً قوياً يجعل أعمالنا وأعمال الآخرين منطقية في الظاهر». تقود نظرية "البقايا" إلى نتائج مماثلة: إذ يقتصر عمل "الاشتقاقات"، في الواقع، على تقوية البقايا الموجودة لدرجة لا يقود معها الرفض المنطقي للنظريات السياسية إلى شيء، طالما ظلت البقايا قائمة. وهنا أيضاً، وبفضل هذا التحليل للعمليات العقلية، يبقى انتماء باريتو إلى المدرسة المكيافيلّية بعيداً عن كل شك. فبعيداً عن التمسك بالمضمون السطحي للخطابات السياسية، يثبت باريتو طابع هذه الخطابات غير العلمية ويكشف الفارق الكبير في الغالب، بين التأكيدات النظرية والممارسات الفعلية.

يحمل تفكير باريتو حول «الفائدة الاجتماعية» «تأكيداً على هذه المقاربة، فبدل الاهتمام «بالمجتمع المثالي»، يبين هذا المفكر أن هذه المصطلحات غامضة: فكل جماعة متنوعة، وينتج من ذلك، أن ما هو صالح لفئة ليس بالضرورة كذلك بالنسبة إلى فئة أخرى. ومن الطبيعي ألاّ يمارس الناطقون بلسان الفئات المختلفة «تحليلاً دقيقاً لأنهم يستخدمون المشتقات، ويقترحون دوماً برنامجاً تكون نتائجه لمصلحة فئتهم، تحت اسم الجماعة بأسرها»[230].

ويتوضح هذا التوتر من خلال تمييز أساسي قاله باريتو: إنه التمييز «بين فائدة الجماعة» و«الفائدة من أجل الجماعة». وترتبط الصيغة الأولى بنجاة الفئة بمجموعها، أي بقوتها وقدرتها على المقاومة، فيما تشير الثانية إلى رفاهها الداخلي، أي، سعادة كل فرد من بين أعضائها ورضاه. ويبين باريتو أنه يمكن أن يكون هذان المطلبان متناقضين، مُقراً أنه من المفيد أن تجهل الجماهير هذه الحقيقة، وأن تستمر في الاعتقاد بأن سعادة كل فرد ترتبط بازدهار المجتمع في كليته. وبتعبير آخر، قول آخر، علينا أن نبقي الشعوب ضمن الاعتقاد بأن الفائدة «من أجل الجماعة» و«فائدة الجماعة» تتطابقان بالضرورة. وهكذا، بدلاً من اعتبار المعتقدات والإيديولوجيات والأساطير أضاليل مؤسفة يجب إزالتها لمصلحة المعرفة العلمية، رأى باريتو أنها، على عكس ذلك، ضرورية لحياة المجتمعات.

تتركز المساهمة الخاصة التي حملها باريتو إلى التقاليد المكيافيلّية، إذاً في هذا التوصيف الدقيق للفعل الاجتماعي. ويواكب بورنهام بالتذكير بأن عالم الاجتماع الإيطالي قد حضّر[231]، مع جميع المكيافيلّيين الآخرين، نظرية للنخب. وفي الواقع، يعتبر باريتو، القريب من موسكا في هذا المجال، أن كل مجتمع منقسم بين نخبة في القمة وأغلبية في القاعدة. وتشكل هذه النخبة أقلية مقسمة بدورها، إلى «نخبة حاكمة» و«نخبة غير حاكمة». ويؤكد إضافة إلى ذلك أن نخبة مجتمع ما ليست ثابتة دوماً، وأن صيغة اختيار النخب تختلف وفقاً للمجتمعات. غير أنه وفي كل الأحوال، يبقى طابع النخبة عنصراً أساسياً، لأنه يحدد، في النهاية، طابع المجتمع.

يرتبط ازدهار مجتمع ما، من هذا المنظور، بعنصرين أساسيين. علينا، في المقام الأول، تأمين تجدد الطبقات الحاكمة، وهذا ما يسميه باريتو «دوران النخب»، ويتغير، في المقام الثاني، طابع المجتمع وفقاً لتوزع «البقايا» بين مختلف الطبقات. يذكر بورنهام، من أجل توضيح هذه النقطة، أن باريتو يميز – بالرجوع بشكل واضح *للأمير* – بين «بقايا» الصنف الأول ("التركيب") والتي تطابق "الثعالب" وبقايا الصنف الثاني («ثبات المجاميع»)، التي تطابق "الأسود"، التي أشار إليها مكيافيلّي في شرح شهير[232]. يرى باريتو أن التركيب الاجتماعي الأكثر قوة هو الذي تكون فيه بقايا الصنف الأول مسيطرة (إلاّ أنها غير حصرية) في النخب،

بينما تسيطر بقايا الصنف الثاني في الشعب. ويبدو واضحاً، هنا أيضاً، ثبات تعاليم مكياڤيلّي[233].

علينا أن نختم أيضاً بالقول إن موسكا وميتشلس وپاريتو، ومن دون أن ننسى سوريل، ينتمون إلى المدرسة المكياڤيلّيّة[234]. ويمكننا، في الواقع، أن نستخرج من أعمالهم بعضاً من المبادئ المشتركة الأساسية التي تتيح تعريف المكياڤيلّيّة باعتبارها تقاليد فكر سياسي خاص[235]. إن هذه المبادئ الموجودة في أعمال مكياڤيلّي، قد أعيد صوغها بشكل واضح، قبل ذلك بزمن طويل، من قبل هؤلاء «المكياڤيلّيين الجدد» المزودين بتجربة تاريخية لا تضاهى. وهكذا، تبين التقاليد المكياڤيلّيّة إمكانية قيام علم للسياسة، يتمثل أول أهدافه في الصراع من أجل السلطة، ويرى أن كل مجتمع منقسم، بشكل لا رجعة فيه، بين النخبة والجماهير. ويؤكد بشكل مواز، أنه علينا ألاّ نفهم التصريحات السياسية في حرفيتها، وأن الفعل المنطقي أو العقلي لا يقوم سوى بدور ضعيف في الحياة الاجتماعية والسياسية، وأن كل بنية اجتماعية تستند إلى «صيغة سياسية» لا تنفصل، عموماً، عن الدين والإيديولوجيا أو عن أسطورة يشارك فيها الجميع. ومع ذلك، وتلك نقطة أساسية، لا يستسلم المكياڤيلّيّون أمام شك جذري: إذا كان صحيحاً أن الهدف الرئيس للنخبة هو المحافظة على سلطتها وامتيازاتها، فهناك، مع ذلك، «فروق حقيقية وذات دلالة بين البنى الاجتماعية من وجهة نظر الجماهير»[236]. إن الأنظمة المختلفة تتمايز، بشكل خاص، كما سنرى، في ما يتعلق بطريقتها في استقبال *النزاع* السياسي أو رفضه.

## *الاستقبال الفرنسي لأفكار بورنهام*

لقد نوقش كتاب *المكياڤيلّيون* في الولايات المتحدة وإيطاليا، بخاصة، من كروتشي[237] (Croce)، كما عرفه الوسط الفلسفي الفرنسي أيضاً. ويبدو أنه لم يستقبل فيه بشكل جيد، في الغالب، إذا أخذنا بالاعتبار بعض الانتقادات ذات الدلالة. وهكذا ينظر ماريتان، ومن خلال الرجوع إلى بورنهام «نظرة شؤم، إلى وقوع بعض المفكرين في الفخ القدم، وهم صاغرون، وذلك من خلال سعيهم،

بسذاجة لا تغتفر، لجعل مكياڤيلّي أنموذجاً للعلم السياسي أو مبشراً بالديمقراطية»[238]. ويهاجم الماركسي جورج مونان (G. Mounin) بعنف، كتاب *المكياڤيلّيون*: فالدفاع الذي قدمه بورنهام عن مكياڤيلّي، وكذلك تفسيرات ميرلو - پونتي أو إريك ڤيْل (É. Weil) ليست سوى تبسيط سيئ يستجيب لاعتبارات إيديولوجية. وهكذا يعتبر مونان، من خلال وقوعه في سوء الفهم هذا، أن بورنهام يكتب *المكياڤيلّيون المدافعون عن الحرية* كي يضع مكياڤيلّي في خدمة *ثورة التكنوقراط* التي ينادي بها، وكي يعظ بالقول إنه «كي يبقى "الحكام علميين، فهم مضطرون إلى الكذب"»[239]. أما رفض *المكياڤيلّيون* القائم بشكل أفضل على البراهين، فنجده في مقالة إريك ڤيْل «مكياڤيلّي اليوم»[240]. من المؤكد أن ڤيْل يعلم أن الفيلسوف الأمريكي قد أضاء على بعض الملامح الهامة من الفكر المكياڤيلّيّ، على الرغم من نقص الدقة التاريخية لديه، وتتمثل هذه الملامح في: استقلال التقانة السياسية، وروح الوحدة الوطنية، والشغف بالحقيقة. كما تظهر براعته في توضيحه أن مكياڤيلّي «عدو الطغاة الشرس»، على عكس ما تقول به خرافة ثابتة. ومع ذلك، إن مؤلَّف بورنهام يبقى ضعيفاً لأنه يعتمد على «فلسفة في غاية السوء»، وذلك لأن «نزعة لا أخلاقية خسيسة» تشوب التوضيحات الثمينة التي يحتويها كتابه. فمن خلال الادعاء بإرجاع مجمل الظواهر التاريخية إلى فكرة الصراع من أجل السلطة لوحدها، يحدد العلم السياسي المكياڤيلّيّ لنفسه مهمة سهلة جداً: «من المؤكد أن بإمكاننا القول إن كل سياسة هي صراع من أجل السلطة. غير أن ما نريد أن نعلمه: هو أي سلطة نقصد؟ وأي شكل من أشكال الصراع؟ وأي بشر؟ فهل من المعقول القول إن جيلاً ما قد ناضل، بشكل حصري من أجل السلطة إذا كان جميع رجال هذا الجيل مقتنعين بالعمل من أجل خلاصهم؟ وماذا تعنيه هذه المعرفة الكلية التي نمنحها لأنفسنا حين ننعت بالإيديولوجيا كل مضمون لوعي الآخرين؟ ألا تمثل قناعات الفاعلين القوى الحقيقية للتاريخ؟»[241]. يكشف ڤيْل، من أجل دعم نقده، تناقضاً أساسياً في كتاب *المكياڤيلّيون*: إذ لا تنسجم الدعوة إلى النضال من أجل الحرية في هذا الكتاب مع المسلّمات الأساسية للنزعة الوضعية العلمية التي قام بورنهام بالدفاع

عنها. فمن وجهة نظر ڤيْل، إذا لم يكن الهدف من هذه المناقشة تأييد "المثـــاليين"، فإن موقف "الواقعيين" لا يبدو أقل هشاشة في نظره، إذ لـــيس باســـتطاعتهم أن يفخروا بأنهم استبعدوا الميتافيزيق، إلاّ لأنهم لم يكلفوا أنفسهم عنـــاء الـــتفكير في مذهبهم الميتافيزيقي من أجل توضيحه. لا يتوجه برهان ڤيْـــل، إذاً، إلى النقـــاط نفسها التي توجه إليها ماريتان أو مونان: فلم يكن هدفه إدانة الفرضية التي تعتـــبر مكياڤيلّي مدافعاً عن الحرية، بل رفض «النزعة الوضعية المبسطة والمزيفة التي جـــاء بها بورنهام». ومع ذلك، فقد رأينا أن هذا النوع من النقد للنزعة العلموية لپـــاريتو قد ظهر مع آرون، منذ صدور كتابه ***مقالات في المكياڤيلّية الحديثة***: يقود تعريـــف باريتو للفعل المنطقي بشكل خادع إلى رفض جميع القيم والمثاليات التي ينتســـب إليها البشر باعتبارها غير ملائمة[242]. ويتابع آرون، المخلص لهذا النقد، رفضـــه «للفلسفة المكياڤيلّية» ومسلّماتها الوضعية الخفية. ونخطئ إذا اكتفينا بهذا التشخيص السلبـــي الذي يكاد يخفي خصوبة الحوار شبه الدائم الذي قاده آرون مع التقاليد المكياڤيلّية.

## ***منهجية آرون المكياڤيلّية***

تسمح دراسة المحاضرات التي ألقيت في الخمسينيات[243]، بإدراك العلاقة التي تربط فكر آرون بفكر بورنهام، وبالمكياڤيلّية، بشكل أوسع. وذلـــك لأن أبحـــاث آرون الخاصة تندرج ضمن مسار مكياڤيلّي. وبما أن آرون قد اعتـــبر الفلســـفات السياسية بنى مختلفة جداً، فقد ميّز بين منهجين متناقضين. لا ينفصـــل الأنمـــوذج الأول من الفلسفة عن رؤية للعالم ذات طابع ميتافيزيقي أو ديني؛ إن المطلـــوب في هذه الحالة، هو شرح الحياة الإنسانية على ضوء مفهوم عام للكون والتاريخ، وبناء سياسة تنبثق عنه، ويهتم الأنموذج الثاني من الفلسفة السياسية، بشـــكل رئـــيس، «بالمشكلات المتعلقة بالحياة المشتركة للبشر»، كما تبينـــها التجربـــة التاريخيـــة. وتحتوي هذه الفلسفات، من دون أدنى شك، على بعد ميتافيزيقي أو ديني أيضـــاً، غير أن هذا البعد يأتي في المقام الثاني في هذه الحالة. وتتوافق أعمال «أهم مفكـــر سياسي» أو أحد أهمهم أقلّه، مكياڤيلّي[244] مع هذا الأنموذج الثاني من الفلســـفة.

وحتى لو وجدنا لدى السكرتير الفلورنساوي رؤية محددة للكون ومفهوماً دينيـاً، فإن هذه الرؤية وهذا المفهوم لا يتضمنان، في الواقع، من الأصالة ما يميزهما في نظر عصرهما. علينا البحث عما يميز مكياڤيلّي في مكان آخر، إذ يرتكز جهده الفكري كله في ملاحظة «مسار السياسة، بما هو عليه»، وتحليله، «وليس بمـا يجـب أن يكون، وفي استنباط بعض النتائج القائمة على التجربة منه»[245]. تندرج فلسـفتا مونتسكيو وتوكڤيل ضمن هذه التقاليد المكياڤيلّية أيضاً. وتتمثـل مسـاهمتهما، بشكل رئيس، في التفسير الذي اقترحاه للشروط الفعلية للحياة المشتركة، وليس في تصورهما الميتافيزيقي للإنسان. وتتعارض مثل هذه المنهجية، بشكل جذري، مـع منهجية كانط. فإذا كان (كانط) لا يهتم، إلاّ قليلاً، بمسألة تنظيم الحياة المشتركة، فإنه يسعى، بالمقابل، إلى تحديد «ما يجب أن تكون عليه السياسة»، وفقاً لتعريـف فلسفي للإنسان. وما من شك في أن التعارض بين هذين الأنموذجين من الفلسـفة بسيط، إلاّ أنه يسمح بالتمييز بين مقاربتين: الأولى التي تدرس الطريقة التي «تعمل بها السياسة» بشكل فعلي، والأخرى التي تبحث عن تعريف «كيـف عليهـا أن تعمل». ويرى آرون أن الطريقة الثانية - التي أبدعها مكياڤيلّي - لا تزال تشكل سبيلاً خصباً للبحث، وذلك لأنه لم يعد هناك ميتافيزيقا في أيامنا هذه، على مـا يظهر، كما لم يعد هناك تصور للكون أو معتقدات دينية - أي ما يعرف اليـوم «بمفهوم الخير» - مقبولة بشكل شمولي. يأخذ المنهج المكياڤيلّيّ، إذاً، على عاتقـه التعددية القيمية التي تميز الحداثة، ولا يدعي أنه يعيد تشكيل مذهب شامل وأفـق دلالة أساسي يمكنهما أن يرشدا جميع المواطنين إلى التوجهات النهائية لسلوكهم.

وهكذا تسعى مقاربة آرون، من خلال اتباع «المنـهج الاسـتقرائي»، إلى الانطلاق من الوقائع السياسية للوصول إلى المشكلات الأساسية للحياة المشـتركة وللسلطة، ضمن الشكل الذي أثيرت فيه هذه المشكلات عبر التـاريخ. لقـد تم تجريب هذا المنهج، انطلاقاً من الفصل الأول الذي حمل عنوان «مقالة في تعريـف الديمقراطية»، حيث جرى تقديم تعريف "اجتماعي" للديمقراطية باعتبارها «تنظيماً للتنافس السلمي من أجل ممارسة السلطة»، وقد تميـز هـذا التعريـف بمعالجـة الديمقراطية من خلال "المؤسسات" وليس من خلال "الأفكار"»[246]. وينبه آرون،

الوفي على ما يبدو لدرس المكيافيلّيين - باريتو وكذلك موسكا أو ميتشلس من دون أن ننسى شومبيتر (Shumpeter) - إلى أن تعريف الديمقراطية باعتبارها «سيادة الشعب» غامض، ويوشك أن يثير جدالات لا نهاية لها. وعلى العكس، يمكن لكل إنسان أن يعترف «أن هناك رجالاً يمارسون السلطة في كل مجتمع» وأن «المنافسة من أجل معرفة من يمارس السلطة مسألة تتعلق بالملاحظة». يتميز المنهج "الاجتماعي" بالإضافة إلى ذلك، بإظهار «التلاعب» الذي يمكن أن يمس مفهوم الشعب الغامض جداً. تستطيع أقلية فعالة، في الواقع، أن تصل بسهولة إلى الادعاء بأنها تجسد الشعب، من خلال فرض إرادتها على الأغلبية السلبية. لذلك يصبح من الأفضل، على طريقة باريتو، أن نحذر من «المفاهيم الغامضة» التي تستخدمها «الإيديولوجية السياسية»، في الغالب، وأن نكتفي «بوقائع بسيطة جداً».

يقوم تصميم كتاب ***ديمقراطية وشمولية*** بأكمله على هذه المنهجية المكيافيلّية أيضاً. ومن الصحيح أن الإخلاص للمكيافيلّية الجديدة لا يتحقق أبداً هذه المرة. أضف إلى ذلك أن الفصل الثاني من الكتاب مكرّس لنقد جذري للنزعة العلموية لدى المكيافيلّيين. وسوف نعود إلى هذا الرفض الذي يشير إلى نأي بالنفس في ما يتعلق بالتقاليد المكيافيلّية. ومن المهم الآن، أن نشير إلى استمرار المنهجية التي صيغت في ***مدخل إلى الفلسفة السياسية***. يسعى آرون، في الواقع، ومن دون الوقوع في النسبية أو التشاؤم المطلقين، إلى تطوير البحث حول الديمقراطية التي تهمل، مع ذلك، المفهوم الكلاسيكي «لنظام الأفضل»، المرتبط بالمفهوم الغائي للطبيعة البشرية، لتهتم بالأنظمة السياسية، في واقعها وتنوعها[247]. يمنع هذا النوع من الاستقصاءات، الوفية لتعاليم باريتو، استخدام مفاهيم «واسعة وغامضة»، ذات طابع فلسفي. وإذا نظرنا، مثلاً، إلى المفهوم القانوني للسيادة، فإننا نلاحظ أنه غامض، وذلك لأن الذي يجد نفسه مالكاً، بشكل رسمي، للسلطة الشرعية، ليس دوماً المالك للسلطة الفعلية. وهكذا، تقوم الأنظمة المعاصرة على السيادة الشعبية، غير أن الشعب لا يحكم نفسه قط، بالمعنى الدقيق للكلمة، أي ليس الشعب من يمارس مهام الحكم بشكل مباشر ومستمر[248]. ويظهر هذا الأمر بشكل أوضح

بالنسبة إلى المجتمعات المعاصرة حيث السيادة «خيال حقوقي». ومع ذلك ربما استطاعت الأنظمة الديمقراطية والفاشية والشيوعية ادعاء وجود فكرة الشعب السيد. وبالمقابل، إن ما يميز هذه الأنظمة جميعاً، بشكل جوهري، يتمثل في «إجراءات اختيار الرؤساء السياسيين وصيغ تعيين مالكي السلطة الواقعية والآليات التي تنتقل من خلالها من خيال السيادة إلى واقع السلطة». إن من المهم، بخاصة، تحديد الأساليب التي يتم من خلالها نقل السلطة إلى أقلية حاكمة، حتى لو كانت نظرية السيادة ذات دلالة مؤكدة. سنرى حينئذ أنه إذا كان من المحتمل وجود حكومات من أجل الشعب، فلن يكون هناك، بالمقابل، أي نظام حكم من الشعب، بالمعنى الحقيقي للكلمة، في مجتمعات عديدة ومعقدة[249]. أضف إلى ذلك أنه لن يكون التصور الفلسفي القائم على الحرية والمساواة مقبولاً بشكل تام، كما هو الحال مع اللغة القانونية للسيادة، وذلك لأن هذا التصور يتطلب «اتخاذ موقف سياسي»، خاضع دوماً - وهنا أيضاً - للمنازعات. وهكذا تلح نظرية آرون الاجتماعية، حول الأنظمة السياسية، على دور المؤسسات، وليس على «التبريرات أو المثاليات التي تنتسب إليها». إذا كان آرون يدرج بحثه الخاص هذه المرة «ضمن تقاليد مونتسكيو»، فإن المسافة التي تفصله عن التبريرات السياسية والقانونية، وتركيزه، بشكل عام، على «الواقع» بدل "الفكرة"، يرتبطان تماماً بالمقاربة المكياڤيلّية، بالمعنى الذي تأخذه في علم الاجتماع الإيطالي.

### *نظرية النخب، علم اجتماع سياسي مخرب*

يعود الفضل إلى المنهجية المكياڤيلّية في إظهار ديمومة أقلية حاكمة في كل مجتمع. وتبدو نظرية النخبة هذه فعالة في كشف الكذبة التي تقوم عليها الأنظمة الشيوعية: «لا يمكن تصور نظام تقوم فيه البروليتاريا، أي بضعة ملايين من البشر العاملين في المعامل، بممارسة السلطة. ومن البديهي تماماً أن لا نستطيع القول إن البروليتاريا قد أصبحت طبقة حاكمة. ذلك تعبير لا معنى له، فالطبقة الحاكمة في مجتمع ما، هي دوماً، أقلية حاكمة»[250]. يرجع آرون أيضاً في كتابه *أفيون المثقفين* إلى مكياڤيلّي والمكياڤيلّيين، بشكل ضمني، من خلال رفضه للطوباوية

الشيوعية التي تتحدث عن مجتمع خالٍ من أية هيمنة. ويلح آرون على ديمومة الواقع الأقلوي في المجتمعات كافة، بالتوازي مع نقده «للرسالات الدنيوية»، الذي يعتمد كثيراً على علم اجتماع باريتو: «إن بالإمكان الوثوق بالاقتراع الشعبي وليس بالوراثة لاختيار الرؤساء السياسيين، ويمكن أن ننسب للدولة، وليس للأفراد الخاصين، إدارة وسائل الإنتاج: إن إلغاء الأرستقراطية الوراثية، أو الرأسماليين، لا يغير من جوهر الإنسان السياسي»[251]. إن من الوهم، أيضاً، الاعتقاد أن الثورة الاقتصادية والاجتماعية يمكن أن تزيل كل شكل أقلوي وتُجنب الصراع من أجل السلطة، وكأن هذه الصراعات لا تشكل جزءاً لا يتجزأ من الحياة السياسية.

تبين المدرسة المكياڤيلّية، وفي موقف يعارض الرؤيا الماركسية، إذاً، أن الأقليات تمارس السلطة السياسية في جميع المجتمعات وإلى الأبد: «يظن بعض علماء الاجتماع، منذ مكياڤيلّي وحتى باريتو، أن التمييز الأساسي في المجتمعات جميعاً، ليس تمييزاً بين الطبقات الاجتماعية، بل بين الأغلبية المحكومة والأقلية الحاكمة»[252]. لا يمكن لهذه النظرية التي تمنح السلطة السياسية البحتة أهمية أكبر من القدرة الاقتصادية، إلاّ أن تحرض فعلاً انعكاسياً رافضاً لدى الماركسيين، «لأنها لا تنطبق على المجتمعات الغربية، فيما تنطبق بشكل رائع على المجتمع السوڤييتي»[253]. ونفهم من ذلك لماذا أدت الفكرة المكياڤيلّية، التي ترى أن التمييز الأكبر إنما يقوم بين الجماهير والعدد القليل من الحاكمين، إلى الكثير من عدم الثقة لدى الماركسيين كما لدى الأوساط العلمية أيضاً: «يظن مكياڤيلّي وتابعوه أن البشر قليلاً ما يتغيرون، وأن من يملك السلطة يسيء استعمالها، وأن المستفيدين من السلطة يتغيرون أكثر من الطريقة التي تتم فيها ممارستها، ومن الفوائد التي يجنونها منها. لقد رُفض هذا التشاؤم من المفكرين الذين يرون - سواء أكان ذلك خطأً أم صواباً - أن الإلحاح على ثبات الطبيعة الفردية أو الجماعية يؤدي إلى إحباط لدى البشر وإلى دفعهم إلى نزعة لا أخلاقية»[254]. ويعتبر آرون، في تساؤله عن أسباب هذا الرفض، أن نظرية النخب، الموروثة عن مكياڤيلّي، تصطدم بمقاومات تعتبر نفسها علمية، لكنها تشي بأحكام مسبقة من نوع آخر. ونستعين، هنا أيضاً، ومن جهة أخرى، بالإلهام المكياڤيلّيّ الجديد. وذلك لأن فكرة المقاومة، بالمعنى الذي

تأخذه في علم النفس التحليلي[255] تستخدم في كتاب *المكيافيلّيون* من أجل تفسير سمعة الفلورنساوي السيئة، والتي تنسب إلى الطابع البشع للحقائق التي يبثها. يشير بورنهام، المتأثر بباريتو، إلى أن البشر لا يريدون أن يعرفوا، في الواقع، بل يفضلون أن يؤمنوا، وربما كانوا على صواب في مقاومتهم، طالما أن المعرفة التامة بما نحن عليه وبالطريقة التي نتصرف بها، ربما شكلت علاجاً عنيفاً جداً[256]. اعتبر آرون نفسه، ومن خلال تبني حجج باريتو هذه، أن رؤية التاريخ التي اقترحها المكيافيلّيون مخيبة، وهي لذلك «كريهة» حتى في مظاهرها الأكثر ملاءمة[257].

## *الأقلية والديمقراطية*

ومع ذلك، يقر آرون، بخلاف بورنهام، بأن الضيق، أو الرفض الذي أثارته النظرية المكيافيلّية ليس من دون أساس، في مجمله. لكنه يلح على المظاهر غير المقبولة والمخيبة في نظرية النخب، وتمثل اعتراضه الرئيس في القول: إذا كانت هذه النظرية تقدم براهين ثمينة من أجل نقد الأنظمة الشيوعية، وإذا أدينت الأنظمة الشيوعية، في الواقع، لأن أقلية تمسك فيها بالسلطة - وفقاً لنقد استوحاه جيلاس من مكيافيلّي، بشكل خاص[258] - فيمكننا أن نقول الشيء نفسه عن الديمقراطيات، ولا نرى، عندئذ ما يمكن أن يميز النظامين بشكل جوهري. وهكذا، يمكن لإبراز الطابع الأقلوي للأنظمة الديمقراطية والشمولية، كافة أن يتحول - نرى ذلك لدى باريتو - إلى نقد من النوع الفاشي ضد الديمقراطية، المدانة باعتبارها "سلطة أثرياء"[259]. لذلك، إن البرهان المكيافيلّيّ الجديد، والصحيح تماماً في أحد معانيه، يشكو من أنه «مفرط في صحته» و«مفرط في بساطته». وفي الواقع، ما إن نعترف أن جميع الأنظمة، بما في ذلك الديمقراطية، أقلوية، فإن السؤال المناسب الوحيد الذي يجب أن نثيره يرتبط بالبيئة الخاصة لكل أقلية مسيطرة، وبقدرتها على العمل تجاه المواطنين، إضافة إلى الضمانات التي يمتلكها هؤلاء المواطنون للحفاظ على حريتهم. وتبين هذه الدراسة، على عكس نظريات باريتو المتشائمة، أن بالإمكان وجود فروق متطرفة بين الأقليات، وأن تصريحات المكيافيلّيين التخريبية المزعومة، على هذا الصعيد، ذات بعد محدود نسبياً.

نفهم، إذاً، سبب عدم تردد آرون، في مواجهة هذه المسألة، في الإشـــارة إلى «الطابع الأقلوي للأنظمة الدستورية التعددية»[260]، بدل الدفاع عن الديمقراطيـــة على أسس نظرية بحتة. في الواقع، علينا أن نقدم، وبكل بساطة، "واقعة" - وليس "اعتراضاً" - يعترف بها المكيافيلّيون أنفسهم، وتقول «*لا يمكننا تصـــور نظـــام لا يكون أقلوياً، بهذا المعنى*»، وذلك في مواجهة نقد المكيافيلّيين القائم على الطـــابع الأقلوي للديمقراطيات. ووفقاً لآرون، من المؤكد، أن «جوهر السياسة الحقيقـــي يتمثل في القرارات *من أجل* الجماعة وليس *بواسطتها*»: فلا يمكن لسيادة الشـــعب أن تعني أن تحمل أغلبية الجماهير بنفسها، وبشكل مباشر ومســـتمر، مســـؤولية القرارات في مجالات مثل المال العام، وينطبـــق الأمـــر أكثـــر علـــى السياســـة الخارجية[261]. علينا، إذاً، ألاّ نضعف ونتنازل أمام الإغراء "العبثي" الذي يتمثل في الحكم على الديمقراطيات الحديثة بمقياس مثال ديمقراطي لا يمكن أن يتحقـــق، لأن علينا أن نقارن بين الأنظمة الحقيقية والأنظمة الممكنة. وعلينـــا أيضـــاً ألاّ نمـــنح اكتشافات مكيافيلّي طابعاً انقلابياً، كما علينا أن نستقبل بحذر الفرضية التي تقول إن أقلية ظاهرة أو خفية، تتلاعب بشكل سيادي بالجمـــاهير، وفي النتيجـــة، إن مؤلّف *الأمير* لم يؤكد قط أي شيء من هذا، إذ تركز تعليمـــه، بخاصـــة، علـــى الإضاءة على واقعة بديهية ومعروفة، إنها واقعة النخب: «يضع مكيافيلّي، أكثر من أرسطو، في مركز ملاحظاته وأفكاره، التعارض بين الحاكمين والمحكومين، والأقلية التي تحكم والأكثرية التي تطيع. ويعتبر هذا التعارض بديهياً ومنسجماً مع الوقـــائع المؤكدة، وبعيداً عن أن يكون فاضحاً»[262]. إذا كان من المؤكد أن بعضهم يحكم وبعضهم الآخر يطيع، فبالمقابل «لا أحد يفترض أن الحاكمين متحـــدون بنحـــو غامض، وأن الطائعين سلبيون بنحو عجيب». ويكفي أن نتذكر الواقع السياســـي الإيطالي الذي قام مكيافيلّي بدراسته بنفسه، ليبرهن على بطلان هذه الفرضـــية: «إن الخصومات بين الطامحين بالعرش أو الجماعات البرجوازية مفرطة في العنـــف ضمن الإمارات أو المدن الإيطالية، وهي تبدو على السطح ببراءة فائقة، لدرجـــة يأخذ معها التفسير البوليسي للتاريخ ("الحكومة الخفية"، ومؤامرة الأقوياء) طابعـــاً شبه حقيقي»[263]. وبالتالي لم يكن مكيافيلّي ساذجاً مثل بعـــض المكيـــافيلّيين،

أحياناً، لدرجة يؤمن معها بالقوة المطلقة لطبقة حاكمة متجانسة، تملك وسائل القوة بشكل كامل. إن القول إن الديمقراطيات تديرها أقلية، أمر مؤكد وغير صادم، وعلينا عدم التستر عليه.

### الديمقراطية والأقلية:

### المتناقضات الجديدة للسياسة

ومع ذلك، إن الحضور الدائم لأقلية لا يمكن إلاّ أن يثير توترات كبرى، بخاصة في المجتمعات القائمة على الشرعية الديمقراطية. إذ نكون، هنا، في مواجهة ما يعرف «بالمتناقضات الجديدة للسياسة». ونذكر أن إحدى فضائل مكياڤيلّي تتمثل في كشف تعذر تجاوز المتناقضات السياسية، لدرجة يصبح معها الاعتقاد، مع ماريتان، «بنهاية قريبة للمكياڤيلّيّة» وهماً. وضمن الأفق نفسه، يسعى فكر آرون المتعلق بنظرية النخب المكياڤيلّيّة في العصر الديمقراطي، إلى الإضاءة على التوترات الحتمية بين الشرعية الديمقراطية للمجتمعات الحديثة من جهة، و«قانون الأقلية الحديدي»، الخاص بكل أنموذج للمجتمع، بما في ذلك المجتمع الديمقراطي.

تحتوي السياسة أولاً على تناقض أساسي، وتقدم أنظمة الحكم كافة حلاً جزئياً له، من خلال «إرادة التوفيق بين تنوع المهام، وعدم المساواة بين الأشخاص والامتيازات، ومشاركة الجميع في الجماعة»[264]. ويمكن أن تفسر جميع الأنظمة، في الواقع، على أنها جهد التوفيق بين التراتبية والمساواة. وقد اعتمد توجهان من أجل حل هذا التناقض: سعى الأول إلى تبرير عدم المساواة الاجتماعية والتراتبية؛ كما هو الحال في نظام الطوائف المغلقة (castes)، فيما ركز الثاني على إعلان المساواة بين الناس وعلى تطوير سياسة اقتصادية واجتماعية تعتمد المساواة. ويرى آرون، من خلال هذين الاتجاهين الأساسيين أنه إذا قاد «الحل التراتبي» إلى إقصاء مجموعات من البشرية تعتبر تابعة، فإن «الحل الديمقراطي» سيتضمن ضعفاً تكوينياً، يضعه بعيداً عن إمكانية تقديم مخرج نهائي لهذه المشكلة. ويتطلب الحل الثاني، هذا، في الواقع، «نفاقاً دائماً»، لأنه من المستحيل تحقيق مساواة تامة في مهمات الأفراد ومداخيلهم وامتيازاتهم. وبهذا المعنى يعتبر آرون، مثل ماركس

(ومن دون أن يشعر مع ذلك بالإهانة) ومثل المكيافيلّيين (من دون أن يكون لديه الشغف التخريبي نفسه) أن المجتمعات الحديثة تنقاد بالضرورة إلى الكذب على نفسها. وليس الاعتراف بهذا الكذب، إذاً، برهاناً كافياً لإدانة النظام السياسي، إذا قبلنا بأن «نظام المساواة نظام شكلي حتماً، تحاول كل سلطة قائمة تمجيده، مع إخفاء اللا مساواة الحقيقية». وهكذا، لا تستطيع، حتى الأنظمة الأكثر استبداداً، في المجتمعات الديمقراطية، أن تقوم إلاّ باسم الديمقراطية. ألم يبين توكفيل أنه إذا تمكنت أنظمة الاستبداد من الظهور في العصر الديمقراطي، فإنها ستتذرع، بالضرورة، بمبادئ المساواة كي تمنح الشرعية لسلطتها؟ لقد طور المكيافيلّيون الحديثون، في النتيجة، هذا النوع من التحليل. لذلك يؤكد بورنهام أن نظريات موسكا وميتشلس تكشف الخطر «البونابرتي» اللصيق بالمجتمعات الديمقراطية[265]. وفيما يذكّر هذا المفكر بأن الفضل يعود للمكيافيلّيين في إظهار «الاستحالة العملية» لقيام الديمقراطية - باعتبارها حكماً من الشعب - فهو لا ينفي، مع ذلك، الأهمية الحاسمة *للصيغة* الديمقراطية (بالمعنى الذي قصده موسكا) في العصر الحديث: إذا كان صحيحاً أن «البونابرتية أنموذج حكم مختلف جداً عما فهمه رجال القرن التاسع عشر عن الديمقراطية»، فعلينا ألاّ نغفل عن أن «البونابرتية تخرق الصيغة الديمقراطية والمكانة الملحوظة للاقتراع العام»[266]. وبكلمات أخرى، لا يمكننا إلاّ أن نلاحظ الفرق بين صيغة الشرعية والحقيقة الفعلية لعملها في المجتمعات *كافة*، وبشكل أوضح في المجتمعات البونابرتية. لا تشكل الإحالة إلى المجتمعات المستبدة، بهذا المعنى، إلاّ حالة حدّية تظهر تناقضات المجتمعات الديمقراطية الحديثة. وكما بيّن هذا ميتشلس (في إطار فكر ڤيبر)، وكذلك بورنهام، فإن المجتمعات الحديثة معقدة، وتتطلب - *بالتعريف* - فصلاً بين عدد قليل من الحكام وجمهور المحكومين. وعلينا أن نلاحظ أن المجتمعات الحالية «معقدة وعديدة في آن معاً»، ما يتطلب نظام سلطة معقداً في تنظيم العمل وفي الدولة»[267]. إلاّ أن هذا المبدأ يتعارض مع الشرعية الديمقراطية التي تعتمدها، مع ذلك، المجتمعات الحديثة. وبكلمات أخرى، إن هناك «نوعاً من التناقض الدائم بين إرادة المساواة وتراتبية الواقع». لذلك يرى آرون سوء نية في إدانة عدم المساواة في المجتمعات

الحالية، تحت اسم «مطالب مطلقة»، وكأن بالإمكان تحقيق هذه المطالب بشكل كامل.

يتمثل المنهج المرغوب، على عكس ذلك، في الاعتراف بأنه ليس بمقدور أي نظام «احتكار النفاق». ليس لأن الأنظمة متساوية: على المحلل أن «يقيس الدرجة التي يدفع إليها كل نظام بوسائله المزعجة واللازمة في الوقت ذاته». ويمكننا أن نقدر أن هناك حقيقة لا يمكن تجاوزها، ليس في الفكر المكيافيلّيّ وحسب - بالمعنى الذي أدركه بورنهام - بل في المكياڤيلّيّة بالمعنى الدارج للكلمة: إنها ضرورة وجود الكذب في المجتمعات كافة، بدل إدانته، بما في ذلك، في المجتمعات القائمة على الشرعية الديمقراطية. وذلك لأن النفاق لا يمكن أن يشكل معياراً يسمح بإدانة نظام حكم، لأنه، في مثل هذه الحالة - تتساوى أنظمة الحكم جميعاً، ولا نجد نظاماً يستحق الدفاع عنه، وإن مكياڤيلّيّة معتدلة تبدو أمراً لا مناص منه في هذه الحالة.

يأتي الإحراج الثاني في السياسة من التناقض القائم على «المطلب الثنائي في أن تكون الحكومات حكيمة، وأن تتصرف بشكل مناسب لرغبات المحكومين». وإذا قلنا - كما في الديمقراطية - إن على المحكومين أن يجدوا أنفسهم في من يحكمهم، وإذا استنتجنا أن على الحكام ألاّ يتصرفوا أبداً بما يخالف رغبة المحكومين، فإننا سنواجه صعوبات لا يمكن تجاوزها. لأن هذا التأكيد يقودنا إلى القول: إما أن يكون المحكومون حكماء دوماً - وتبدو هذه المسلّمة غير مقنعة - وإما أنه يتوجب على الحكام طاعة المحكومين، حتى حين تكون إرادتهم غير منطقية بشكل واضح[268]. ويكفي، كي ندرك خطورة هذا النقيضة، أن نستدعي تجربتنا الشخصية: حين نقتنع بأن إجراءً ما كان يجب أن يتخذ، إلاّ أنه لم يتخذ لسبب وحيد، إذ خشي الحكام حكم الرأي العام فإننا نتهمهم بالديماغوجية، ومع ذلك، فنحن لا نتأخر عن التأكيد، من جهة أخرى، بأن على الحكام الانسجام مع إرادة الناخبين، فذلك هو مبدأ الديمقراطية. وإذا لم يستطع نظام حكم ما إيجاد حل لهذا التناقض فإن الأنظمة القائمة كافة تعتبر محاولة ناقصة للتوفيق بين «حكومة حكيمة» و«حكومة توافقية». غير أن البحث عن حل وسط بين هذين المطلبين

يتطلب من الحكام نوعاً من الكذب، أو التخفي أقلّه: «إن ديمقراطية تعمل بشكل جيد، هي تلك التي وجدت الوسيلة للإيحاء للشعب بأن الحكام ينفذون إرادته، تاركة للحكام إمكانية ترجيح الحكمة»[269]. كيف لا نرى هنا ترجمة لدروس مكياڤيلّي من أجل المجتمعات الحديثة؟ ويمكننا أيضاً أن نفكر في أنه - في مجتمع ذي شرعية ديمقراطية - تكتسب تعاليم مكياڤيلّي، في رأي آرون، عمقاً جديداً.

وتمثل قدرة الجماعة والعدالة الاجتماعية الإحراج الثالث والأخير في السياسة. لقد رأينا أن هذا الإحراج الذي صنفه باريتو، قد ذُكر في أثناء مناقشة لأفكار ماريتان حول مكياڤيلّي. وفي كل الأحوال، نقف هنا على دراسة أكثر عمقاً لمسألة الموازنة النهائية بين المتطلبات الديمقراطية والدفاع عن الجماعة. وما من شك في أن من المرغوب فيه أن لا تنفصل القدرة الدفاعية لبلد ما عن أفضل تنظيم ممكن. ويشك آرون، مع ذلك، وهو الوفي لدرس مكياڤيلّي، في التوافق بين المرغوب فيه والواقع. لا تدعم التجربة التاريخية، في كل الأحوال، الفكرة التي ترى أن على الجماعة التي تسعى إلى القوة المطلقة، دمقرطة مؤسساتها وتطوير المساواة في المداخيل. ونصل هنا إلى نقيضة لا تقل بأساً: «نحن، من جديد، أمام ضرورة تنسيق نظام يجب أن يكون عادلاً وقادراً على تأمين خلاص الجماعة، وأمام استحالة هذا التنسيق في آن واحد»[270]. وإذا لم تكن القوة والعدالة مطلبين متناقضين بالضرورة، فعلينا، في الواقع، الاعتراف بإمكانية أن تكونا كذلك.

## ***تبرير مكياڤيلّيّ للديمقراطية:***
## ***التعددية السياسية والاجتماعية***

لا يقتصر منهج آرون المكياڤيلّيّ على الإضاءة على الطابع الأقلوي للأنظمة الديمقراطية وحسب، ولا على التوترات التي تنتج منه بشكل حتمي. إذ يعرّف هذا الفيلسوف، من موقع قريب من المكياڤيلّيين غالباً ما ينكره، الديمقراطية بتفتت النخب، وبالتعددية السياسية والاجتماعية، بشكل أساسي. يتوجب علينا، في الواقع، من أجل فهم خصوصية الأقليات في الديمقراطيات المعاصرة، أن ننظر إلى آلية الحداثة التي تتميز، وفقاً لڤيبر[271]، بتعددية مجالات الفعالية واستقلالها.

وترتسم في أثناء هذا المسار، أربع نقائض أساسية: سلطة زمنية/سلطة روحية، سلطة مدنية/سلطة عسكرية، سلطة سياسية/سلطة إدارية، وأخيراً سلطة سياسية/سلطة اقتصادية. توضح هذه النقائض «التمايز الحديث لوظائف القيادة وتعددية المجموعات القادرة على ممارسة وظائف القيادة بشكل فعلي، أو على التأثير بشكل جوهري، على من يمارسها»[272]. ويمكن تفسير النظام الشيوعي، على ضوء هذا المنظور، باعتباره رد فعل تجاه الحركية الحديثة، طالما أن هدفه هو إزالة الفوارق من خلال استيعاب المجتمع ضمن الدولة. ونلمس هنا ميزة تسمح بالقيام بالتمييز بين نوعين من الأقليات في القرن العشرين: «يقوم زعماء الأحزاب في الشرق، وبشكل دائم، بدور سادة السلطة التنفيذية، والقادة الجماهيريين والإيديولوجيين الرسميين، في آن معاً. أما في الغرب، فتواجه الحكومات معارضة، وأمناء سر النقابات المستقلة إلى حد ما، وكتاباً وعلماء وإيديولوجيين لا يكفون عن النقاش حول الصحيح والخطأ، وحول الأمور العظيمة الشأن وتلك الفاضحة، من دون أن يكون باستطاعة صوت الحكومات الزمنية السيطرة على ضجيج النقاشات والدعاية»[273]. وإذا كان بالإمكان استخدام النظرية الإيطالية حول النخب بشكل مفيد، ضد الإيديولوجيا الشيوعية، فإنها تبدو، مع ذلك، ذات تأثير أقلّ، حين تسعى إلى نزع القناع عن الديمقراطية وإظهار طابعها الأقلوي.

ومع ذلك، يرتكب آرون هنا بعض الظلم، من خلال الحكم على المكيافيلّيين بهذه الطريقة. إذ تتركز انتقاداته على فضح الغموض الخطير لنظريات النخب، بدل فحصها في تعقيدها. ولا يقدم آرون، في النتيجة، حكماً قاسياً على الدوام، كما يؤكد ذلك التحليل المكرّس لباريتو في كتاب ***مراحل الفكر الاجتماعي*** الذي يسلّم بمشروعية عرض التأويلات المتعددة لأعمال عالم الاجتماع الإيطالي. ويعتبر آرون أن التأويل الأكثر انتشاراً من بين هذه التأويلات، أي ذلك الذي يجعل من باريتو مفكراً فاشياً، بات موضع جدل بالنسبة إليه، بعد الآن. وإذا اعترف بأن هذا الرأي – الذي حمله في مرحلة "الشغف" السياسي – لا يزال مقبولاً، فعلينا أن نلاحظ أنه مشوب ببعض الضعف. لذلك بإمكاننا أيضاً، وبشكل أفضل، أن نفسر باريتو «ضمن مسار الليبرالية» و«نستخدم حجة باريتو لتبرير المؤسسات

الديمقراطية أو ديمقراطية الأثرياء»[274]. من جهة أخرى أيضاً، تبدو قراءة من هذا النوع صالحة لإدراك تطور موسكا: فإذا كان هذا الكاتب قد نزع القناع عن أنظمة ديمقراطية الأثرياء في الجزء الأول من كتابه، فإنه قد انتهى إلى القبول بأن هذه الأنظمة تظل الفضلى، رغم عيوبها. ونستطيع عموماً، «من خلال قبول عدد من انتقادات باريتو للأنظمة الديمقراطية، أن نرى في هذه الأنظمة أنظمة أقل سوءاً للأفراد، باعتبار أن كل نظام أقلويّ. وتتميز الأقلية الديمقراطية للأثرياء بأنها منقسمة ومحدودة في إمكانية عملها، في الوقت ذاته». لذلك تبقى النخب الديمقراطية «أقل خطراً على حرية الأفراد»[275]. كيف لا ندرك أن آرون يشير هنا، بشكل جزئي إلى مشروعه الخاص في منح الشرعية الليبرالية للديمقراطيات المعاصرة، من خلال تقديم حجة باريتو المكيافيلّية؟

علينا إذاً أن نفسر نقد آرون الحاد أحياناً ضد المكيافيلّين على ضوء سياق سجالي خاص. ويعرف آرون، في الحقيقة، أن المكيافيلّين لا يكتفون بتقديم معاينة مخيبة حول طبيعة الديمقراطيات الحديثة، ولذلك فهو يسلّم في كتابه ***خيبات التقدم*** بأن الأفكار المكيافيلّية لا تقود حتماً إلى تصور نسبي ومتشكك. فلا تخضع الواقعة الأقلوية لفرضية الطبقة الحاكمة المتجانسة ولا للرؤية التشاؤمية الحصرية للتاريخ: «يميل المكيافيلّيون الجدد أحياناً إلى نزعة لا أخلاقية سوقية، فيما تقتصر المكيافيلّية الجديدة، التي أُحسن فهمها، على توضيح الفرق بين الصيغة (سيادة الشعب، ديكتاتورية البروليتاريا) والواقع (نظام تمثيلي، ونظام الحزب الواحد). وهو لا يوحي بأن هذه الأحزاب متساوية، ولا بأن الصيغ خالية من المعنى أو التأثير»[276]. وإذا تصورنا المكيافيلّية الجديدة على هذا النحو - إنها رؤية بورنهام في الواقع - فإن علينا، إذاً، أن نعترف بأن آرون، هو أيضاً وعلى طريقته، ليبرالي ذو إلهام مكيافيلّيّ، مهما كانت تحفظاته.

## *التعددية التنازعية والحرية*

يعتبر تفتت النخب أو توحدها، إذاً، معياراً للتمييز بين الديمقراطية والشمولية. غير أنه لا يجوز أن يتوقف تعريف الديمقراطية عند هذا الحد، لأن

تفتت النخب ليس سوى أحد الأبعاد، الهامة طبعاً، للتعددية السياسية والاجتماعية التي تميز الأنظمة الديمقراطية. ولا يلتزم آرون، هنا أيضاً، بإشكالية المكيافيلّيين وحسب، بل بمكيافيلّي نفسه أيضاً. أما اعتبارنا هذا الأخير منظّراً للتعددية، فذلك في الواقع، رأي ظهر سابقاً، في كتاب *أبحاث حول المكيافيلّية الحديثة*، ولو بشكل عرضي آنذاك. يبدو آرون سلفاً، وعلى عكس ماريتان عموماً، متأثراً بأعمال مكيافيلّي. ويشير إلى أنه إذا كانت العبقرية السياسية لمؤلف *الأمير* قد قادته إلى مديح القوة، أي الدولة القوية، فلا نستطيع أن ننسى، من جهة أخرى، كم يبقى فكره مديناً للمفاهيم القديمة، ولمفاهيم العصر الوسيط، أقلّه. يرغب مكيافيلّي الإنسان أن يكون للأمم «دستور متوازن» ومواطنون فضلاء يسمحون بالاستغناء عن الأمير[277]. ويبدو الفلورنساوي، من خلال تمسكه هذا بالدساتير، نصيراً لحكومة مختلطة: «ما من صيغة مستثناة من الشر من تلقاء ذاتها. هذا ما يوصي به طالما أنه يوصي بصيغة؛ الصيغة المختلطة التي تحقق التوازن بين السلطات العائدة للجميع: الشعوب والنبلاء والملك. ليس المطلوب، من جهة أخرى، حكومة مثالية بل المطلوب توليف حقيقي. وبما أن كل نوع من الحكومات يقوم على طبقة (الشعب والنبلاء والملك) فإن النوع الأكثر ثباتاً هو ذلك الذي يجمع الأنواع الثلاثة، *وبطريقة لا تؤدي إلى إلغاء النزاعات، بل إلى المحافظة على الحرية من خلال إدارة النزاع في إطار القانون*[278]. علينا، إذاً، أن نكشف لدى مكيافيلّي، تأثيراً كلاسيكياً، ألا وهو نظرية الحكومة المختلطة التي تؤمن الاستقرار. ومع ذلك، إن مديح الصيغة المختلطة لا يعني اعتبارها أنموذجاً مثالياً: إذا فضّل مكيافيلّي هذه الصيغة، فليس لأنها الصيغة الكاملة، بل لأنها تقلل من عيوب الصيغ كافة، كل على حدة.

حتى لو لم يكن هذا البعد لأعمال مكيافيلّي مهملاً، فإن أهمية هذه الأعمال تبقى ضعيفة جداً. غير أن الفضل يعود إلى بورنهام، بخاصة، في إظهار أهمية مكيافيلّي باعتباره منظّراً *للتوازن التنازعي للقوى الاجتماعية*. يشير مؤلف *المكيافيلّيون* إلى أن تفضيل الفلورنساوي للجمهورية لا يتناقض مع ندائه لمصلحة عمل الأمير الهادف إلى توحيد إيطاليا. وإذا كانت الجمهورية، في الواقع، أفضل

شكل للحكومة، في رأيه، فلا ينتج من ذلك أن نظاماً جمهورياً ممكن في المواقف جميعاً[279]. أضف إلى ذلك أن الجمهورية التي يصفها في كتاب ***الأحاديث*** ليست طوباوية. يبين مكيافيلّي عيوب مثاليته كما يبين فضائلها، وهو لا يولي، على عكس المفكرين الطوباويين، أية أهمية نهائية إلى شكل الحكومة. إن الحرية هي الشغل الشاغل لمكيافيلّي في الواقع، باعتبارها تمثل استقلال الحاضرة الذي يقوم على حرية المواطنين. تلك الحرية التي تضمنها حكومة القانون الذي يضع حداً للمصالح الخاصة. وذلك لأن مكيافيلّي لا يثق بالأفراد، بما هم عليه، من أجل بناء الحرية. أما اللوحة التي يرسمها لذلك فهي شديدة التشاؤم. تفسد السلطة دوماً البشر الطموحين والكذابي. وبالرغم من هذا كله، يمكننا في الواقع، ومن خلال تشريع قوانين مناسبة، أن نضبط العواطف الفردية، إلى حد ما أقلّه، ولفترة زمانية ما. من هنا جاء الإلحاح على أنه لا يمكن لأي شخص أو قاض أن يكون فوق القانون. ومن الواجب أن تكون هناك وسائل شرعية لدى كل مواطن كي يجري ملاحقات، وأن تكون العقوبات عادلة ونزيهة، وأن توجه الطموحات الخاصة، أخيراً، من خلال المؤسسات العامة.

إذا كان مؤلّف ***الأحاديث*** لا يؤمن، في العموم، بفضيلة الأفراد الفطرية - يرى بورنهام أن لا شيء أبعد عن مكيافيلّي من الأنموذج الأرسطي للإطار السياسي - فإنه يعتبر، بالمقابل، أنه بإمكان مجموعة من القوانين، أعدت بمهارة، أن تساهم في الحرية السياسية. وتتوضح، ضمن هذا المنظور الأهمية الرئيسة التي يوليها لتوازن القوى: «لم يكن مكيافيلّي ساذجاً لدرجة يتصور معها أن القانون لا يحتاج لأية ضمانة سوى ذاته. فهو يستند إلى القوة، ولكن يمكن للقوة أن تدمر القانون؛ إلاّ إذا أمكن كبحها من خلال قوة مقابلة. ***فمن وجهة نظر اجتماعية، إذاً، يقوم أساس الحرية على توازن القوى، وهذا ما يسميه مكيافيلّي حكومة "مختلطة"***»[280].

ويذكر بورنهام، من أجل دعم هذه الأطروحة، الفقرة الشهيرة من الفصل الرابع من المجلد الأول من ***الأحاديث*** الذي كان المفكر الليبرالي الإيطالي غوبيتّي قد سلط عليه الضوء، والذي سيبقى في جوهر شرح لوفور (Lefort)؛ يمتدح الفلورنساوي في هذه الفقرة النزاعات بين الرعاع والنبلاء باعتبارها عاملاً حاسماً في مسألة

الحرية[281]. وهكذا يبين مكياڤيلّي، من خلال سعيه لتطوير حرية ملموسة، غير طوباوية، كم يعتري النفاق النداءاتِ من أجل "الوحدة" التي هي، في الواقع، كذبة تهدف إلى إلغاء التناقضات، وإلى أي مدى يمكن أن تكون خداعة، الفكرة التي ترى أن الحرية تمثل صفة فطرية لفرد أو جماعة معينة[282].

يعتبر موسكا أفضل من تعلم، من بين المكياڤيلّيين، درس السكرتير الفلورنساوي في ما يتعلق بدور القانون النزاعي بين القوى المتخاصمة. وعلينا أن نتوقف عند هذه المسألة: فقد قاد الشرح الذي قدمه بورنهام عن آرون - على ما يظهر - إلى إغناء تصوره الخاص عن الديمقراطية باعتبارها نظاماً قائماً على الاعتراف بالنزاع. وعلى عكس ما يمكن أن يوحي به استعراض سريع لكتاب *مبادئ في العلم السياسي*، يشير بورنهام إلى أن الخيارات المعيارية لعالم الاجتماع الإيطالي لا تحتمل الشك: «فموسكا، كما مكياڤيلّي، لا يتوقف عند تحليل توصيفي للحياة السياسية، إذ يعرض بوضوح أولوياته وآراءه المتعلقة بأفضل أشكال الحكومات وأسوئها»[283]. لا يقترح موسكا، بكل تأكيد، أي طوباوية، متبعاً بذلك مكياڤيلّي والمكياڤيلّيين الآخرين، كما لا يحلم بأية «عدالة مطلقة» أو «دولة كاملة». وعلى العكس، إنه يوحي بأن النظريات السياسية الساعية من أجل عدالة مطلقة، تؤدي في النهاية، إلى آثار أكثر سوءاً من النظريات التي تعتمد طموحاً أقل، في البداية. وذلك لأن استحالة الوصول إلى عدالة «مطلقة» لا تمنع أبداً العمل من أجل تحقيق «عدالة نسبية»، هي الوحيدة التي يمكن تصورها في هذا العالم. وهكذا يتصور موسكا، مثل مكياڤيلّي، إمكانية تنظيم الرغبات الفردية المتنازع عليها، بفضل مجموعة من القوانين. ويعتبر عالم الاجتماع الإيطالي أن الحرية - باعتبارها «دفاعاً قانونياً» - لا يمكن أن تولد إلاّ من التعارض المتبادل بين طموحات كل فرد وغرائزه. وهذا يعني أن «الدفاع القانوني» لا يرتبط بمجموعة نصوص دستورية وحسب: إذ لا يكفي أن نصدر مجموعة من القواعد من أجل تحقيق التعددية الضرورية للحرية. يجب أن تحمل مجموعات اجتماعية غير متجانسة ومتخاصمة هذه التعددية. في الواقع، «السلطة وحدها قادرة على مراقبة السلطة بشكل ملموس في الحياة الاجتماعية. كما لا يمكن ضمان الدفاع القانوني

إلاّ حين نفعّل الميول والقوى المتنوعة والمتنازعة. ويعني نظام الطغيان، وهو أسوأ الحكومات، زوال الدفاع القانوني الذي يزول دوماً حين يتوصل تيار اجتماعي إلى استيعاب الآخرين أو إلغائهم»[284]. ويبين موسكا، باعتباره مريداً لمكياڤيلّي، أن الإنسان، هذا الكائن الناقص، يميل دوماً إلى سوء استخدام السلطة. غير أنه ليس مطلوباً إذاً إلغاء الغرائز الأساسية للطبيعة البشرية – فهذا أمر طوباوي وخطر – بل تنظيمها كي تتوازن في ما بينها. ويلخص بورنهام على هذا النحو: «إن الحرية في العالم، كما هو عليه، نتاج للنزاع والاختلاف، وليس الوحدة والانسجام»[285]. لقد سار موسكا باتجاه موقف من هذا القبيل، في النسخة الأخيرة من *مبادئ في علم السياسة* عام 1923، حين امتدح الحكومات البرلمانية في القرن التاسع عشر والتي وصلت إلى أعلى مستوى من الحضارة والحرية، مديحاً ربما أثار الدهشة، إذا نظرنا إلى الانتقادات العنيفة الواردة في معظم فصول المؤلّف، ضد الأنظمة البرلمانية. غير أن علينا أن نتذكر أنه لا يجوز الحكم على المجتمعات إلاّ بطريقة نسبية، يكون معها «أقل الشر هو الأفضل واقعياً». ويعود الفضل إلى الأمم البرلمانية والليبرالية، في القرن التاسع عشر، في تشجيع انتشار مجموعات كبيرة وغير متجانسة، يمكن لكل منها أن يدعي السيطرة على الآخرين، إضافة إلى بزوغ عدد قليل من القوى الاجتماعية. لقد حققت هذه التعددية النزاعية ازدهاراً غير مسبوق في مختلف حلقات النشاط – التجاري والفني أيضاً – رافقه دعم لا يقل أهمية، للحريات الفردية[286].

يخلص مؤلّف *المكياڤيلّيون* من هذا التفكير حول مساهمة مكياڤيلّي وموسكا، وكذلك ميتشلس، إلى ضرورة التمييز الدقيق بين تعريفين للديمقراطية: يعتبرها التعريف الأول حكماً من الشعب ومن أجله، والثاني نظاماً يمنح حق التعبير للمعارضات[287]. وسيكون للتعريف الأول، كما رأينا، طابع وهمي وطوباوي بشكل واسع، على الرغم من أن من الصحيح أن «الصيغة الديمقراطية»، ليست من دون تأثير على البنية الاجتماعية. ومع ذلك، يشير بورنهام إلى أننا عندما نتحدث في العادة عن الديمقراطية، فإننا لا نشير، بالضرورة إلى شكل من "الحكم الذاتي"، وهذا أمر لا يبعث على الدهشة، لأن مثل هذه الصيغة بالمعنى الحرفي

للكلمة، مستحيلة الوجود. من هنا تأتي إذاً ضرورة وجود تعريف ثانٍ: تشير الديمقراطية في الحياة العملية، وبعيداً عن الخطاب الإيديولوجي، إلى نظام يكون فيه «الدفاع القانوني» محمياً من كل تدخل اعتباطي. وبتعبير آخر، تعادل الحرية، في هذه الحالة، «حقوق المعارضة»؛ أي الإمكانية المضمونة للمعارضين بالتعبير علانية عن اعتراضاتهم ضد النخب الحاكمة. وبهذا المعنى لا يمكن للديمقراطية، في أية حال، أن تقتصر على «صيغة» بسيطة أو على أسطورة. وخير من ذلك، تسمح الديمقراطية بإقامة تراتبية دقيقة لمختلف أنظمة الحكم[288]. لم يُنس إذاً درس مؤلّف كتاب ***الأحاديث***، بل ظل محافظاً على ملاءمته كاملة في القرن العشرين: «لا يضيع المكيافيلّيون الحديثون، كما مكيافيلّي نفسه، وقتهم، في مناقشة أسطورة الديمقراطية التي تعرف بأنها حكم ذاتي، بل ينشغلون - بعمق - بالديمقراطية باعتبارها حرية. وهم يعرفون، أن مستوى الحرية في مجتمع ما، واقعة ذات نتائج واسعة على طبيعة البيئة الاجتماعية في مجملها، وعلى الأفراد الذين يعيشون فيها»[289].

تشكل التعددية النزاعية السياسية والاجتماعية، التي يعتبر مكيافيلّي منظّرها الأول ورائدها، إذاً، الضمانة الأساسية لمجتمع حر.

### فكرة نزاعية عن الديمقراطية

نجد لدى آرون أصداء هذه الإشكالية القائمة على موضوع النزاع الاجتماعي. وتقوده منهجيته، "مكيافيلّية" الأنموذج، في الواقع، إلى نتائج ليست أقل مكيافيلّية، في ما يتعلق بجوهر الديمقراطية. عرف تصور آرون، في الواقع، توجهين رئيسين، مختلفين تاريخياً وفلسفياً، في النظام الديمقراطي. ويعبّر الفكر السياسي للوك (Locke) عن التوجه الأول، فيما نجد صيغة واضحة للثاني في ***العقد الاجتماعي***، أو في إعادة صوغه إبان الثورة الفرنسية، أقلّه[290]. ويظهر «مفهوم شبه صوفي للسيادة الشعبية»، مع هذا التوجه الأخير، لا يولي مسألة تحديد السلطات سوى أهمية ثانوية[291]. ويقوم هذان الاتجاهان - الشعبي والليبرالي- على تيارين فلسفيين متنافرين، يعتبر الأول "متشائماً"، والثاني "متفائلاً". يميل التيار

الأول، الدستوري أو الليبرالي، إلى تحديد لسلطات الدولة متلازم مع ضمان أفضل للحقوق الفردية. أما الثاني، الذي يلح على «السلطة المطلقة للشعب أو الأغلبية»، فيقوم على تصور متفائل للطبيعة البشرية. وترى هذه النظرية، في الواقع، أنه تكفي إزالة التقاليد غير العقلانية والامتيازات كي يستطيع البشر الذين تحرروا أخيراً، أن يحكموا أنفسهم بأنفسهم[292]. ومع ذلك، من الممكن أيضاً أن نبرر الديمقراطية – وذلك موقف مكيافيلّيّ– على أساس أنثروبولوجيا متشائمة: «فقد برر روسو الديمقراطية من خلال فكرة أن البشر طيّبون. ولنقل إن المكيافيلّيين يبررونها من خلال فكرة أن البشر غير طيبين. ويمكننا القول في الواقع: الناس طيّبون، لذلك عليهم أن يحكموا أنفسهم بأنفسهم، غير أن باستطاعتنا القول أيضاً إنّ البشر ليسوا طيبين. فلنحد، إذاً، من السلطات التي نمنحها لبعضهم، فكلما قلّت طيبة البشر، أصبح من الواجب تقليص سلطات الحكم»[293]. ومن الصحيح، أن آرون قد أولى الأهمية نفسها للوك كما للمكيافيلّيين، من أجل توصيف الأنموذج "الليبرالي". إن هذا النوع من النزعة التلفيقية مخيب. ويبدو بناء ليبرالية تشبه ليبرالية لوك على أساس أنثروبولوجيا مكيافيلّيّة مستحيلاً. وكما أن آرون لم يتمكن من تجاهل مثل هذا التناقض، فعلينا أن نعتبر أنه قد قدم، هو نفسه، دفاعاً عن الليبرالية السياسية، باعتباره مكيافيلّيّاً، أكثر منه وريثاً للوك. وفي الواقع، وانسجاماً مع مبادئه المنهجية، لم يظهر آرون مميزات الديمقراطية الليبرالية على أساس تصور كوني أو ميتافيزيقي، بل انطلاقاً من رؤية واقعية للطبيعة البشرية.

وبالتلازم مع هذا، ومن خلال التعارض بين تفاؤل روسو وتشاؤم مكيافيلّي، تعمم مقاربة آرون تمييزاً اقترحه موسكا نفسه الذي شرح في كتابه ***مبادئ العلم السياسي***، وجهات نظره الخاصة التي تشكل نقيضاً لوجهات نظر روسو. وفيما يعتبر مؤلف كتاب ***العقد الاجتماعي*** الطبيعة طيبة بفطرتها، وأن المجتمع يحولها إلى سيئة، فإن موسكا، يعتبر بالمقابل أن على التنظيم الاجتماعي ***مراقبة*** غرائز الإنسان السيئة جداً وتنظيمها بدل ***إلغائها***، من خلال حيلة مؤسساتية ***تقودها*** إلى أن تكبح بعضها بعضاً تتعارض.[294] ويمكن ضمن هذا الشرط أن نضمن «الدفاع القانوني»، الشغل الشاغل لليبرالية موسكا. ولا يرى آرون، كما المكيافيلّيون، إذاً،

في الديمقراطية الليبرالية «دولة مثالية» تضع حداً نهائياً للنزاعات. بل تتطلب الديمقراطية، على العكس من ذلك، ووفقاً لهذا الفهم، ***الاعتراف بالانقسامات على أنها عنصر أساسي للحرية.***

وتبدو هشاشة مثل هذا النظام واضحة، لأن قبول "الشغب"، (*tumulti* وفقاً لمصطلح مكياڤيلّي)، يوشك أن يوصل إلى الفوضى. لذلك يجب تحليل أسباب عدم الاستقرار في الديمقراطيات والعلاجات التي يمكن أن نقدمها. وبما أن الديمقراطية تتصف بالتنافس السلمي من أجل ممارسة السلطة، وبأنها نظام «غير مستقر في جوهره» فعلينا تحديد كيفية الوصول إلى المحافظة على عدم الاستقرار هذا «ضمن الحدود المسموح بها»[295]. يضع تحليل آرون، من خلال الرجوع إلى مكياڤيلّي، سبباً أولاً لعدم الاستقرار: «طموح البشر» و«استدعاء الجماهير». ومع ذلك، ليس المطلوب كما هو الحال لدى مكياڤيلّي، إدانة الطموح في حد ذاته، واتخاذ موقف ونمط أخلاقي: فالطموح بعيد عن أن يكون أمراً «في حد ذاته»، لأنه سلوك طبيعي مرتبط بالطبيعة البشرية أو بطبيعة رجال السياسة أقلّه. وربما كانت السياسة نفسها سيئة، إذا لم يقدها رجال طموحون، غير أن المشكلة كلها تتمثل في العمل كي يكون هذا الطموح مفيداً للحاضرة. وبتعبير آخر، علينا أن ننظم «شروط المنافسة» كي لا يعرّض طموح البشر النظام نفسه للخطر[296]. غير أنه، ومن خلال دراسة عدم استقرار الديمقراطيات، سننقاد، من هذا المنظور، إلى إعادة اكتشاف المسائل التي أثارها مؤلّف ***الأحاديث*** نفسه، سابقاً: «تبقى الأنظمة السياسية كافة، وفقاً لتعبير مكياڤيلّي، وسيلة من أجل استخدام عيوب البشر أو أنانياتهم، من أجل خير الحاضرة. إن المشكلة التي تثار في نظام ديمقراطي ترتبط بتنظيم المنافسة بطريقة يصبح معها الطموح البشري مفيداً للجماعة»[297]. تأتي، من هنا، الأهمية التي تولى للمسائل الدستورية، من أجل تأمين استقرار الديمقراطيات؛ يجب أن تعتبر الدساتير وسيلة «لتطبيع مسار الطموحات البشرية»[298]. إن المطلوب، من وجهة نظر مكياڤيلّي، هو تحديد الشروط التي تستطيع معها الديمقراطية تلافي أخطار الفساد: ويتمثل الهدف في إيجاد وسيلة تنظيم قانونية للعواطف كي تصبح مفيدة للمصلحة العامة للجماعة.

## التعددية السياسية والاجتماعية
## لدى مكيافيلّي والمكيافيلّيين

وهكذا نعيد اكتشاف درس مكيافيلّي وكذلك درس موسكا، وبخاصة مديح «النظام المختلط» في كتاب *مبادئ العلم السياسي*[299]، حيث يؤيد موسكا الفكرة القائلة أن أفضل الأنظمة هي الحكومات المختلطة، أي تلك التي لا يهيمن فيها النظام السلطوي ولا الليبرالي، وحيث تلطّف النزعة الأرستقراطية من خلال التجديد المستمر للطبقة الحاكمة. وباختصار، إن أفضل الحكومات (أو أقلها سوءاً) هي تلك التي لا يسيطر عليها أبداً مبدأ واحد وصيغة اختيار واحدة للطبقات الحاكمة[300]. لا يقول آرون شيئاً غير ذلك، في الواقع؛ بما أنه قد لاحظ أن الحديث يجري غالباً، وفي القرن التاسع عشر، عن «حزب المقاومة» و«حزب الحركة»، فقد رأى أن الديمقراطية المستدامة هي النظام «الذي لا يُدفع فيه بعيداً بالأمور التي تسعى إلى إسقاط القيم الأخلاقية وإلى تجديد الفئة الحاكمة، وذلك في ما يتعلق بالمحافظة على التراتبية والامتيازات التقليدية»[301]، ويفترض بقاء الديمقراطية أن يكون هناك «توازن بين قوتين»، فيما لا يمكن لحالة عدم التوازن إلاّ أن تقود إلى «تذبذب بين الأشكال الثورية اليمينية واليسارية»[302]. ويبين هذا المديح الضمني للأنظمة المختلطة أن ليبرالية آرون، كما لدى موسكا والمكيافيلّيين، تقوم على فكرة أنه لا يمكن للتعددية السياسية أن تبقى إلاّ إذا استندت إلى تعددية اجتماعية. ويشرح آرون، من خلال تساؤله ضمن هذا الاتجاه، عن التوافق بين نظام اقتصادي موجه جزئياً ونظام المنافسة، بالقول إن الشرط الأول للمحافظة على هذا النظام يتمثل في «وجود تعددية قوى»، وهذا شرط «ألح عليه الكتّاب المكيافيلّيون دوماً»[303]. ولا يكون للعبة الانتخابات والبرلمان في الواقع معنى، إلاّ عندما لا تتمركز السلطة في الأيدي نفسها. وبالمقابل، إذا اندمجت السلطة السياسية والاقتصادية، وإذا لم تكن هناك، مجموعات مستقلة نسبياً، وقادرة على المواجهة والمنافسة – كما هو الحال في الأنظمة الشيوعية – فتكون الانتخابات، عند ذلك، بلا معنى[304]. وبكلام آخر، إن الديمقراطية التي تعني الاعتراف

بالمنافسة بين المجموعات غير المتجانسة من أجل ممارسة السلطة، ليس لها وجود في الأنظمة التي تسعى إلى إلغاء المسافة التي تفصل بين المجتمع المدني والدولة.

## *الديمقراطية، النظام الأقل نقصاً*

تسمح دراسة التعددية التنازعية لمكيافيلّي وتابعيه، إذاً، بالاستنتاج أن التقاليد المكيافيلّيّة لا تؤدي بالضرورة إلى نزعة لا أخلاقية ولا إلى نزعة نسبية. ويسمح «علم السلطة» الذي شرع به مكيافيلّي وتابعوه، بإدانة الطابع المخيب للطوباويات وبتحديد الأنظمة الأقل سوءاً في العالم، بما هو عليه. إن هدف *المكيافيلّيين* في الواقع، توضيح أن النظرية الإيطالية للنخب تميل، عموماً إلى نظام يفضل التعددية والنزاع بين القوى السياسية والاجتماعية. ويدل على ذلك، أن ميتشلس نفسه، الذي بين في كتابه *الأحزاب السياسية*، وبشكل حاسم، الطابع الأقلوي للديمقراطية، يعبر بالرغم من كل شيء عن تفضيله لهذا النظام الذي يعتبر «أقل الشرور»، وذلك لأنه يترك فسحة تسمح بوضع حد للطابع المطلق والمتعمد، للسيطرة الأقلوية[305].

يندرج تبرير آرون للديمقراطية بدوره ضمن هذه التقاليد. ويلاحظ آرون، من خلال وضع موازنة بين فضائل النظام الديمقراطي وعيوبه، أن الديمقراطيات أنظمة ذات هشاشة عالية، تهددها النزاعات العقيمة التي يمكن أن تتحول إلى انعدام للفعالية وإلى دمار. نكتشف هنا نقد المكيافيلّيين، بخاصة باريتو. غير أن مكيافيلّي والمكيافيلّيين يقدمون، في الوقت ذاته، براهين حاسمة لإظهار ميزات الديمقراطية: «الفضائل هائلة - وهنا تتدخل المكيافيلّيّة - شرط ألاّ نسعى إلى نظام كامل. وإذا انطلقنا من فكرة أن جميع الأنظمة على صورة الطبيعة البشرية، وإذا صنفنا الديمقراطية بين الأنظمة السيئة، فسيكون النظام الديمقراطي في الغالب أفضل الأنظمة السيئة بكثير، أي أفضل جميع الأنظمة الممكنة»[306]. وانطلاقاً من الفكرة «التشاؤمية والمكيافيلّيّة البحتة» حول الطبيعة البشرية، يمكن الاستنتاج أنه لا توجد ملَكية جيدة ولا أرستقراطية جيدة، بل إن «الديمقراطية نظام أقل نقصاً بكثير، من بين الأنظمة الناقصة، لأنه يضع حداً بشكل أكبر، لقدرة الحكام على

التصرف»[307]. وهكذا، نجد في قلب فكرة الديمقراطية هذه، عدم ثقة حيال السلطة: «انطلاقاً من الفكرة التشاؤمية بأن كل سلطة مفسدة، وأن السلطة المطلقة تولد فساداً مطلقاً، نستنتج أن السلطة الديمقراطية تفسد بنسبة أقل وترتكب تجاوزات أقل»[308]. إن باستطاعتنا، طبعاً، أن نقدم عن هذه الفكرة صورة أخرى أكثر تفاؤلاً بالتأكيد، إن الديمقراطية نظام يقدم السلطة الأكثر دستورية. ليس علينا أيضاً أن ندفع بهذا التفاؤل بعيداً جداً، إلى حد التسليم بأن هذا النظام الأفضل هو الأقوى في النزاعات التاريخية: «ما من سبب في أن يحرز النظام الأكثر انسجاماً مع ميولنا الأخلاقية، بالضرورة، الانتصار في التاريخ»[309]. ويشكل درس باريتو الواقعي حول هذه النقطة الحد الحاسم. كيف بإمكاننا القول بوضوح، مرة أخرى، إنه ليس باستطاعتنا الهرب من دروس المكيافيلّيين؟

لقد تم تعميق هذا التفكير المكيافيلّيّ حول الديمقراطية في كتاب ***ديمقراطية وشمولية***، بالرغم من أن آرون لم يعد يصرح، بشكل ظاهر، هذه المرة، بانتمائه إلى أتباع مكيافيلّي. لذلك، فهو يبين، على طريقة بورنهام، أن الأنظمة الدستورية التعددية ركيكة وذات فضائل سلبية في الجوهر، وهذا ما يفسر طابعها المخيب: «إنها ركيكة لأنها تركز، من حيث التعريف، على العيوب الطبيعية البشرية؛ وتقبل أن تأتي السلطة من التنافس بين المجموعات والأفكار؛ وتسعى إلى وضع حدود للسلطة، منطلقة من قناعتها بأن البشر يسيئون استخدام السلطة ما إن يتسلموها»[310]. وما من شك في أن هذه الأنظمة تحوز على «فضائل إيجابية» مثل احترام الدستور والحريات الفردية، ومع ذلك، ربما بقيت أسمى فضائلها "سلبية"، وذلك لأن لها الفضل في منع ما لا تستطيع الأنظمة الأخرى منعه[311]. تعكس الديمقراطيات الدستورية التعددية، بالضرورة، طبائع البشر الذين يتصارعون في هذه النزاعات، لأنها تسمح بالنزاعات بين الأفكار والمصالح والمجموعات والأشخاص. ويأتي طابعها التناقضي، نتيجة لذلك بشكل دائم: «من الحَسَن الحُلم بنظام دستوري زالت نواقصه، غير أننا لا نستطيع تصور احتمال قيام نظام حيث رجال السياسة واعون، وحيث تنفجر النزاعات الفكرية، غير أن الصحافة تبقى فيه موضوعية، وحيث يحافظ المواطنون على روح التضامن، بالرغم من الصراعات التي

تضعهم في مواجهة بعضهم بعضاً»[312]. وهكذا، وضمن هجوم على الذين يتهمون الأنظمة التمثيلية الحديثة باعتبارها حيزاً لصراع المصالح، يحذر آرون بأنه لا تجوز المقارنة بين «نظام حقيقي» وآخر «مثالي لم يسبق له وجود قط»: إن الطلب من نظام دستوري تعددي أن لا يسمح بالتعبير لمختلف مجموعات المصالح، يعني تصور «نظام مستحيل ومتناقض»[313].

إذاً، علينا أن نميز، في إطار فكر مكيافيلّيّ جذري بين النقص الخاص بالأنظمة الدستورية التعددية من جهة، والنقص الذي يميز أنظمة الحزب الواحد من جهة أخرى. فالأولى ناقصة، إما بسبب «الإفراط الأقلوي»؛ حين تتخفى أقلية قوية وراء لعبة الأحزاب، أو بسبب «الإفراط الديماغوجي»؛ حين تنسى المجموعات المتنازعة روح الخير العام، وأخيراً ودائماً بسبب «الحد من الفعالية»، وذلك لأن نظاماً يحق فيه، للمجموعات كافة الدفاع عن مصالحها لا يستطيع اتخاذ اجراءات جذرية، إلاّ بصعوبة[314]. وعلى العكس، فالنقص في نظام الحزب الواحد "مغاير" و"أساسي"، لارتباطه بتناقض لا يمكن تجاوزه. وذلك لأننا إذا اعتبرنا أن المجتمع متجانس، كما تدعي الإيديولوجيا الشيوعية، فيجب أن يزول احتكار الحزب. أما إذا منعنا حرية التعبير عن الرأي، فهذا يعني أن المجتمع غير متجانس ***بحكم الحقيقة***. ويمكن لنظام يفرض إرادته بالعنف، أن يسمح لنفسه، بكل تأكيد، بالوصول إلى نتيجة "سامية"، غير أنه لا يستطيع الادعاء بأنه يمثل انجازاً الديمقراطية[315]. لذلك يفترض فكر آرون حول الديمقراطية، تصوراً من النوع المكيافيلّيّ: إن الأنظمة الدستورية التعددية ناقصة بسبب طابعها النزاعي، غير أن هذا الطابع نفسه يجعل منها نظاماً أقلّ سوءاً في آن.

## ***تفسير لمونتسكيو من منظور مكيافيلّيّ***

من المثير للدهشة اعتبار ليبرالية آرون تعددية نزاعية ذات إلهام مكيافيلّيّ. فمن المسلّم به عموماً، أن يندرج فكر آرون، في الواقع، في سياق التقاليد الليبرالية الفرنسية. ألم يعتبر آرون نفسه، في النتيجة، وريثاً متأخراً لمونتسكيو وهاليفي[316]؟ ومع ذلك، إذا لم نأخذ بالاعتبار سوى دراسته الوحيدة الموسعة والمكرّسة لمونتسكيو، فلا يمكننا إلاّ أن نتأثر بالروح المكيافيلّيّة البحتة لشرحه.

ونجد، لدى موسكا، في النتيجة، شروحاً حول مونتسكيو تستبق شرح آرون. ولنذكر أن من أسباب اهتمام موسكا بمونتسكيو، رأي هذا الأخير حول عدم إمكانية الضمانات الدستورية والقانونية تحقيق الحرية، أي «الدفاع القانوني»، إلاّ إذا توفر، ضمن المجتمع وبشكل فعلي، عدد من القوى الاجتماعية المتمايزة التي تستطيع أن تواجه بعضها بعضاً، وأن تعبر كل واحدة منها عن مطالبها. ويفسر هذا التمسك بالتعددية، وفقاً لبورنهام، ميول موسكا الواضحة، بعد مكيافيلّي، إلى «الدستور المختلط». وهكذا، فهو يشير في كتابه *مبادئ علم السياسة* إلى أن كبار المنظّرين «للدستور المختلط» - أي أرسطو وبوليب (Polybe) وشيشرون والقديس-توما، وأخيراً مونتسكيو - قد أحسوا جميعاً أن تضامن المؤسسات السياسية يرتبط بشكل رئيس بمزيج مناسب ومتوازن من المبادئ والنزعات المختلفة[317]. وفي ما يخص مؤلّف كتاب *روح الشرائع*، يشير موسكا إلى أن معظم شارحيه، بخاصة المختصين بالقانون الدستوري، قد أخطأوا كثيراً بالإلحاح على الجانب القانوني الصرف لنظرية فصل السلطات، مبرزين بذلك "عيباً" معروفاً إلى حد ما لدى مونتسكيو نفسه[318]. وبذلك فقد ارتكبوا خطأ منح أهمية «للمظهر الشكلي» على حساب «الجوهر السياسي» لهذه النظرية، ناسين أن على الجهاز السياسي أن يمثل بالضرورة قوة سياسية؛ أي «تنظيم سلطة وتأثيراً احتماعياً»[319]، كي يصبح فاعلاً ويحد من تأثير تنظيم آخر. يتوجه نقد موسكا، في كتابه *تاريخ المذاهب السياسية*[320]، هذه المرة، إلى كتاب *روح الشرائع*، وليس إلى أتباع مونتسكيو، وإلى نظرية فصل السطات لأنها لم تلح، بشكل كاف، على الجانب السياسي لهذا التقسيم: «وذلك لأن التقسيم لا يمكن أن يعمل بشكل طبيعي إلاّ من خلال وجود قوة سياسية خاصة، وراء كل تنظيم، سواء أكانت الملِك أو البرلمان. فوراء الملِك هناك المجد الذي لا يزال التاج يتمتع به، وهناك الطبقة الميسورة والمتوسطة الإنكليزية التي تمتلك التفوق الاقتصادي والتي تشارك بفضل الحكم الذاتي، بشكل كبير، في القيادة الإدارية للبلاد»[321]. لقد تم التأكد من هذه الفكرة، من خلال الوقائع، عبر فشل المشرعين الذين ادعوا، بعد مونتسكيو، أنهم سيتبنون أنموذج فصل السلطات كما هو، بما في ذلك لدى الأمم

التي لا تعرف التعددية السياسية والاجتماعية: «يفسر هذا الإهمال عدم نجاح فصل السلطات بشكل مناسب في بعض البلدان حيث اعتمد النظام التمثيلي، وما استتبعه من فصل السلطات، رغم ضبطه بالنصوص الدستورية. ويعود السبب في ذلك، بدقة، إلى غياب تعددية القوى القائدة في هذه البلدان، تلك التعددية التي أتاحت، في انكلترة، نجاح صيغة الحكم هذه»[322]. وهكذا تشكل نظرية تقاسم السلطات، التي تبقى «الجزء الأكثر ثباتاً لدى مونتسكيو»[323] «مرحلة رئيسة، في اكتشاف التعددية السياسية والاجتماعية، باعتبارها شرطاً للحرية، رغم وجود المعوقات».

من الصعب أن نعرف، بدقة، ما إذا كان آرون قد اطلع على تحليلات موسكا هذه حين قدم شرحه عن مونتسكيو. ومهما يكن، تحتوي قراءة آرون على العديد من التشابهات مع القراءات التي قدمت في *مبادئ العلم السياسي*. ويتمثل الفرق الوحيد في أن آرون يظن، من جهته، بأنه عثر، وبشكل واضح تماماً، على نظرية التعددية السياسية والاجتماعية في صلب كتاب *روح الشرائع* نفسه. ويرى آرون أن ما يميز ليبرالية مونتسكيو موجود في هذا التنظيم للتعددية، مستبعداً بذلك تشبهه بليبرالية لوك. ويحذر آرون، من خلال دراسته للفصل السادس الشهير، من كتاب *روح الشرائع* المكرّس للدستور الإنكليزي، من الاستسلام للمقارنة بين إشكالية مونتسكيو ولوك. وإذا استطعنا أن نتلمح، بسهولة، بعض العلاقات التفصيلية، فلا يمنع هذا من القول إن غايات الكاتبين مختلفةن بشكل جوهري: «فغاية لوك وضع حدود للسلطة الملكية، وأن يبين أن الملك يتجاوز بعضاً من حدوده ويخل ببعض التزاماته، وأن من حق الشعب، المصدر الحقيقي للسلطة، أن يرد. وبالمقابل، لم تكن الفكرة الرئيسة لدى مونتسكيو هي فصل السلطات بالمعنى القانوني للكلمة، بل ما يمكن أن نسميه توازن القوى الاجتماعية الذي يعتبر شرط الحرية السياسية». لا يجري التركيز، وبشكل مقصود هنا، على النزعة الفردية، في بناء لوك الفكري -ربما شكل هذا الأمر برهاناً - بل على مبدأ السيادة الشعبية. وينتج من ذلك، بشكل رئيس، أن مونتسكيو لا يتكلم بلغة السيادة، إذ يقوم تحليله على لعبة القوى الاجتماعية

المتنازعة. يرى آرون، انسجاماً مع هذا الأمر، أن المواجهة بين الرعايا والسلطة المركزية لا تشكل أصالة النظرية المعروضة في *روح الشرائع*، بل يجد أن التمايز الاجتماعي في الدستور الإنكليزي يشكل الشرط الضروري من أجل كبح جماح السلطات، وذلك من خلال إيضاحه أن السلطة التشريعية تتجسد في مجلسين: الأول يمثل الشعب والثاني الأرستقراطية. وبكلمات أخرى: «يعني مفهوم التوافق الاجتماعي توازن القوى أو السلام القائم على فعل المجموعات الاجتماعية وردة فعلها»[324]. علينا بالنتيجة، أن نبقى متيقظين للبعد الاجتماعي أو الاجتماعي السياسي لنظرية مونتسكيو، أكثر من جانبها الشكلي البحت: «تقع نظرية الدستور الإنكليزي في جوهر علم اجتماع مونتسكيو، ليس لأنها أنموذج للبلدان جميعاً، بل لأنها تسمح بإيجاد أسس دولة معتدلة وحرة، ضمن الآلية الدستورية للملَكية بسبب التوازن بين الطبقات السياسية وبفضل التوازن بين السلطات السياسية»[325]. وتبدو أوجه التقارب بين قراءة آرون والتفسير "المكيافيلّيّ" بديهية، حتى لو اختلفت النتائج.

## *النزعة العلمية للتقاليد المكيافيلّيّة*

لا يستطيع آرون، مع ذلك، الانضواء تحت لواء النزعة العلموية والتشاؤم المحافظ الذي تقوم عليه النظريات المكيافيلّيّة، انسجاماً مع نقده، في فترة ما قبل الحرب. وهكذا يتوضح، تماماً، رفضه للعلم المكيافيلّيّ الوهمي، في الفصل الثاني من كتابه ***ديمقراطية وشمولية***، والذي بدأ به، حول مكيافيلّي وباريتو في كتابه ***بحوث حول المكيافيلّيّة الحديثة***. يقوم برهان آرون على إيضاح حقيقة الفلسفة المستترة التي يقوم عليها هذا العلم السياسي المنعوت "بالمحايد". فمن خلال استبعاد أية عودة سواء أكان إلى القيم الكونية أم إلى غائية الطبيعة، يتطلب علم الاجتماع «الموضوعي المزعوم» هذا، في الواقع أيضاً، فلسفة لا نرى كيف يمكن أن تكون أكثر صدقاً من الفلسفة الغائية للطبيعة البشرية: «إنها تضع أسس الفلسفة الكلبية بدل فلسفة العقل، وترى أن معنى السياسة هو الصراع وليس البحث عن سلطة مبررة»[326]. ليس البرهان على نفي المعنى، في الواقع، أكثر موضوعية من التأكيد

على تثبيته. وعلى العكس، لا يرى آرون سبباً لاعتبار نفي المعنى حركة غير فلسفية بالضرورة، «وذلك من خلال إبعاد الفلسفة عن إضفاء دلالة على الوجود البشري»[327]. ومع ذلك، ليس محتماً هنا أن ينفي عالم الاجتماع، تحت ذريعة النزعة العلمية، الدور التأسيسي للقيم في حياة المجتمعات: «فهو لا يقع حتماً، في النزعة الكلبية، لأن الأفكار السياسية أو الأخلاقية التي يعتمدها في الحكم على الأنظمة السياسية تشكل جزءاً من الواقع نفسه. ويقوم الوهم الأكبر للفكر الكلبي المهووس بالصراع من أجل السلطة، على إنكار وجه آخر للواقع: البحث عن السلطة الشرعية، والسلطة المعترف بها والنظام الأفضل»[328]. وبكلمات أخرى، إذا كان الصراع من أجل السلطة يشكل بعداً أساسياً للسياسة بكل تأكيد - المساهمة المكيافيلّية مؤكدة في هذا المجال - فإن هذا الصراع لا يختزل معناها كله.

## *حدود التصور المكيافيلّي للديمقراطية*

تفسر هذه النظرة الكلبية للسياسة، في نظر آرون، الصعوبات التي يواجهها المكيافيلّيون في توصيف الأنظمة الديمقراطية. لأن مفهوم آرون للديمقراطية لا يمكن توصيفه بالمكيافيلّيّ من دون قيد ولا شرط، وذلك على الرغم من التقارب العميق الذي أشرنا إليه في ما سبق. ويمكننا أن نتبع بهذا الصدد، وإلى النهاية، مقولة توماس برتون بوتومور (T. B. Bottomore)[329]، التي ترى أن آرون يتمسك بتعريف أقلوي وتعددي للنظام الديمقراطي، شبيه بتعريف موسكا في الواقع. يلوم مؤلّف *نخب ومجتمع*، في الواقع، آرون لاعتماده مفهوماً *دفاعيًا* للديمقراطية. غير أن بوتومور يوضح أن سياق الحرب الباردة لوحده قد منح بعض "الصدقية" «لمطابقة الديمقراطية مع التعددية الحزبية والنظام التمثيلي». لقد ابتعد آرون بذلك، وبشكل كامل، عن معنى الحركية الديمقراطية، من خلال إلحاحه الشديد على التوازن النزاعي للنخب، باعتباره ضماناً للديمقراطية. ويذكر بوتومور، في الواقع، أنه وخلال القرن التاسع عشر، لم تعتبر الديمقراطية قط «منجزة وكاملة»، بل اعتبرت مساراً مستمراً توسع من خلال الحقوق السياسية والقدرة على ممارسة التأثير على

السياسة الاجتماعية لتشمل فئات من الشعب كانت محرومة منها حتى ذلك الحين»[330]. وبالتلازم مع ذلك، حددت الحركة الديمقراطية، عندئذٍ وبشكل واضح، مثلاً أعلى مجتمعياً يستطيع البشر فيه أن يحكموا أنفسهم بأنفسهم. وبذلك، إن ليبرالية آرون تتنازل أمام مفهوم تعددي خاص ومحافظ جداً للديمقراطية، من خلال رفضها فكرة أن يقوم نظام دمقراطي على حكم من الشعب، ومن خلال إصرارها على أنه حكم حصري من الشعب[331]. ومع ذلك، تعبر هذه القراءة للمفهوم الديمقراطي، لدى آرون، عن ابتعاده عن المكيافيلّية الجديدة.

يظهر هذا الابتعاد في مقالة حول ألان (Alain)[332]، بخصوص التحديد الذي يمثله اعتماد الاقتراع العام. يسلّم آرون أولاً، وضمن منظور مكيافيلّيّ أن مثل هذا التغيير لا يبدل شيئاً في الجوهر: «يعترض المكيافيلّيون، بحق، على اعتبار سيادة الشعب *صيغة* تخفي حقيقة أخرى، مثل بقية الصيغ السياسية» أي «ممارسة السلطة من قبل أقلية مميزة». وربما كان ألان قد اعترف بهذه الواقعة، غير أنه ربما قد أشار أيضاً إلى أن مبدأ السيادة الشعبية يشكل، فعلياً، طفرة بالقدر الذي يغير فيه، بشكل معنوي، العلاقة بين الحاكمين والمحكومين. وبهذا المعنى، علينا أن نقبل أنه «مهما يقول بعض المكيافيلّيين، نحن هنا أمام ثورة». ويظهر هذا النقد الموجّه إلى المكيافيلّيين الجدد في كتاب *مدخل إلى الفلسفة السياسية*، أي في نص ذي طابع مكيافيلّيّ صريح. يعترف آرون بكل تأكيد، وبأسلوب مكيافيلّيّ «أن لكل أقلية حاكمة إيديولوجيا تبريرية» عليها أن تسوّقها كي يكون لدى الناس "انطباع" بأن السلطة شرعية. وهكذا، وفي عصر لم نعد نؤمن فيه بالوراثة كمبدأ لاختيار الحكام، تبقى الصيغة الوحيدة للشرعية «الشرعية الديمقراطية واختيار المحكومين للحكام»[333]. ومع ذلك، إن هذه الصيغة السياسية ليست عادية. فمن المؤكد أن باستطاعتنا أن نعتبر، على طريقة باريتو، أن الفكرة التي ترى أن السلطة التي تأتي من الشعب "غامضة" بل و"أسطورية" ليس من السهل أن نعرّفها بدقة[334]. وعلينا أيضاً أن نعترف بأن النظرية الديمقراطية مكرّسة، في بعض جوانبها، لمنح الشرعية لحق رجال السياسة في حكم الشعوب. ومع ذلك، من

الوهم، ألاّ نذكر سوى هذا البعد من الديمقراطية: «فمن الصحيح جداً، أن هذا تبرير يشبه الحق السماوي الذي ترتكز عليها الشرعية الملكية، أو حق البروليتاريا في المجتمعات الشيوعية. *إننا أمام ميتافيزيقا تحمل طابعاً خاصاً لأنها تؤدي إلى الاعتراف بأن الحكام في خدمة المحكومين، أو أيضاً، ومن وجهة نظرية، أن الكلمة الفصل يجب أن تكون للمحكومين*. ومن الصحيح أيضاً، في الغالب، أن من يطلق هذا النوع من الأفكار، يظن أنه يمكن أن يؤكد على قدرها، وأنه يمتلك إمكانية الحكم وفقاً لأفكاره، غير أننا ما إن نضع في التداول أن الحكام يمثلون المحكومين، حتى يصبح بإمكان النتائج أن تتجاوز ما يرغب به الحكام»[335].

يتوافق هذا النقد لنزعة موسكا وباريتو المحافظة، مع الاعتراضات الموجهة للمتطلبات العلمية للمكيافيلّيين: ويرتبط اللوم الرئيس الموجه للمدرسة المكيافيلّيّة الجديدة والذي يسعى إلى استبعاد الدلالة التي يمنحها الناس للسياسة، بشكل خاص، بهذه التحليلات المختصرة للأنظمة الديمقراطية. لأنه ومن خلال التقليل من أهمية التمثيل والمثل العليا في التحولات الاجتماعية، ينساق المكيافيلّيون، في الغالب، إلى تصورات متشائمة، أو كلبية عن السياسة والتاريخ، تغمض عيونهم عن حركة المجتمعات الديمقراطية. وعلى العكس، يشير آرون، المتيقظ للمعنى الذي يمنحه البشر لأعمالهم، إلى الطابع المتجدد بعمق للديمقراطية الحديثة. وهكذا، لا ينفصل رفض تصور موسكا المحافظ، عن إبراز الطابع الوضعي الأساسي لعلم السياسة المكيافيلّيّ. ويطابق ناقد، مثل بوتومور، إذاً، وبشكل سريع جداً، بين مفهوم آرون للديمقراطية والمفهوم الذي أعده موسكا. أضف إلى ذلك أنه لا يلحظ فقط أن آرون يستدعي أيضاً، من أجل التفكير حول الديمقراطية، شرحاً آخر للحداثة، بعيداً جداً عن التقاليد المكيافيلّيّة، إنه الشرح الذي قدمه توكفيل[336]. غير أن حدود هذا النقد تظهر ضمن منظور يقطع الصلة مع النزعة السياسية المحافظة، إذا أخذنا بالاعتبار الطريقة التي يواجه بها آرون مساهمات كل من مكيافيلّي وماركس.

## مكيافيلي وماركس

## أولية السياسة أم أولية الاقتصاد والاجتماع

على الرغم من حدة انتقادات آرون الشاب لباريتو مريد مكيافيلّي، فإنه لا يقتصر في كتابه *أبحاث حول المكيافيلّية الحديثة* على إدانة حاسمة. إنه يشير في الواقع إلى أصالة مقاربة باريتو التي تقوم على التخفيف من أهمية العوامل الاقتصادية. ولا تعتبر هذه العوامل غاية في ذاتها، بل وسيلة تسمح للزعماء بتثبيت سلطتهم على الجماهير، وتحقيق ازدهار الأمة: «الهدف النهائي هو القوة: ويعلم باريتو، كما مكيافيلّي، أن الفضيلة تقرر انتصار الأمم وقدرها وليس المال»[337].
لا يدين آرون هنا المنظور الذي اعتمده باريتو، بل يبحث بالأحرى، باهتمام، إلى أية درجة قام هذا المنظور بقلب المسلّمات المشتركة في عصره، وبطريقة مفيدة: «وهكذا نصل، في مجتمع لا يعود يريد أن يعرف سوى المشكلات الاقتصادية أو الاجتماعية، إلى إعادة *بناء الأولية السياسية* ليس باعتبارها "أولية سببية"، بل "أولية هامة وذات قيمة"»[338]. وحين نعرف الأهمية التي أولاها آرون لاحقاً للأولية السياسية[339]، لا يمكننا إلاّ أن ندهش من اكتشافنا لأول صياغة لها هنا، في نص شديد اللهجة ضد مكيافيلّي وباريتو.

لا ينفصل هذا الإبراز لأولية السياسة عن اكتشاف نزعة مناهضة الشيوعية في مؤلفات باريتو، أشد قوة من "عدائه لليبرالية"[340]. إذا اعترف باريتو، في الواقع، بفضل ماركس في التعبير عن صراع الطبقات، فإنه مع ذلك يولي هذا الصراع مقاماً آخر. فعلى عكس النظرية الماركسية، يعتبر عالم الاجتماع الإيطالي أن صراع الطبقات واقعة أبدية، في الواقع، تستند إلى الطبيعة البشرية والاجتماعية، وإلى النزاع بين المجموعات، وإلى تقسيم المجتمع بين أقلية حاكمة ومستغِلة وأكثرية محكومة. ويعني هذا الأمر أن الطابع النزاعي للعلاقات الاجتماعية في النظام الرأسما يشكل واقعة ثابتة في المجتمعات *كافة*، بدل أن يكون ظاهرة عرضية، أي قابلة للتجاوز. نحن هنا أمام عملية قلب للمنظور الماركسي: «*فبدل أن نبحث عن البنية التحتية في التنظيم الاقتصادي، نعيد النزاعات كافة، بما فيها الاقتصادية إلى الحرب السياسية كما الاقتصادية أو الاجتماعية، بين الأفراد والشعوب*»[341].

وتسمح هذه الرؤية، أقلّه، بكشف الطابع المزيّف للرؤيا الماركسية: إن تحويل الاقتصاد إلى مُلكية جماعية وزوال الدولة (أي، وفقاً لتعبير سان سيمون، الانتقال من «حكم الأشخاص» إلى «إدارة الأشياء») لن تضعا أبداً حداً للصراع من أجل السلطة وللانقسامات الاجتماعية[342].

لا تلغي الأولية الممنوحة للسياسة الفكرة العزيزة على الليبراليين التي ترى أن على الدولة تقليص دورها ليقتصر على «حماية السلم». وبذلك نستطيع أن نقتنع بأن الماركسية والليبرالية الاقتصادية تتميزان، على الرغم من خلافاتهما الواضحة، برفض التفكير في البعد السياسي البحت والنزاعي دوماً الذي يميز العيش المشترك. وعلى العكس، كان باريتو على حق حين ذكّر، ضمن مسار مكيافيلّي المباشر، بالأهمية الأساسية لهذا البعد الذي طمسه كثيراً، القرن التاسع عشر: «لن نضع فضل *المطوّل في علم الاجتماع* موضع الشك، من دون مناقشة هذه المقترحات. فإذا أصبح العديد من الديمقراطيين أو الماركسيين غير قادرين على فهم أحداث القرن العشرين، فذلك لأنهم يتمسكون بعدم الاعتراف بالحقيقة الخاصة بالسياسة. فحين تمنح تقانة السلطة، في عصرنا، الحاكمين إمكانيات غير محدودة، وحين تضع حروب التصفيات وجود الشعوب موضع التساؤل، نصبح معصوبي الأعين وعمياناً إذا لم نعترف بالبعد الحاسم للسؤالين التاليين: «من يحكم»؟ «من الأقوى عسكرياً»؟[343]». وهكذا يثار أولى عناصر التعارض بين مكيافيلّي/باريتو من جهة، وماركس من جهة أخرى. تسمح استعادة باريتو لأفكار مكيافيلّي بالتذكير بصفاء «بأولية السياسة»؛ مثيرة بذلك سؤالاً، إذا لم تحرّمه الماركسية، فقد طمسته، أقلّه.

## من أجل توليفة ماركس - باريتو

لقد جرى تنظيم التعارض بين ماركس وباريتو وتعميقه، بشكل خاص، في المقالة التي تحمل العنوان: «البنية الاجتماعية وبنية النخبة»[344]. ومع ذلك، إن آرون لم يعد يكتفي بالتمييز الواضح بين إشكالية باريتو وإشكالية ماركس: فعلى التعارض أن يقودنا، في رأيه، إلى "توليفة" قادرة على المحافظة على جانب الحقيقة

في كل من الصيغتين المتنازعتين. ويبقى التعارض بين ماركس وباريتو، في نظر آرون، أصيلاً بالقدر الذي لا يولي به مريدو ماركس مشكلة النخب أية أهمية. ويصر مريدو باريتو، من جهتهم، على التقليل من أهمية المسائل المرتبطة بإشكالية الطبقات. يرى مريدو ماركس في التاريخ حركة جدلية تقود حتماً إلى مجتمع خال من الطبقات، ومنسجم مع ذاته. أما مريدو باريتو، فيرون أن هناك، وستبقى دوماً ومهما كانت التحولات، نخبة حاكمة تملك السلطة السياسية وتستفيد من امتيازات غير محدودة إلى حد ما. ونجد هذين المفهومين للتاريخ في الإيديولوجيا الشيوعية والفاشية: «الثورة من أجل إلغاء الطبقات من جهة، والثورة من أجل منح الجماعات القوة والازدهار القائمة دوماً على الفضيلة، بالمعنى المكيافيلّيّ، والتي يتمتع بها بعض من يهيمنون على الجماهير من جهة أخرى»[345].

ليس المطلوب، مع ذلك، هذه المرة، الإضاءة فقط على ملاءمة توجه باريتو "المعادي للماركسية". يشير آرون، من دون إهمال هذه الفكرة، إلى نواقص كل من المقاربتين بخاصة: لا يسمح توصيف مجتمع من خلال الطبقة الحاكمة المالكة لوسائل الإنتاج أو من خلال الطابع النفسي الاجتماعي للنخبة، بتوضيح تعقيد الوقائع. تبين دراسة حوادث تشرين الأول 1917، في الواقع، ضرورة القيام بعملية تركيب لهذين التوجهين الأحاديين: «إن الثورة ذات الأنموذج الماركسي، واستلام الحزب الذي ينتمي إلى البروليتاريا السلطة، ينسجم مع صيغة باريتو وماركس في آن. إنه انتصار نخبة واستبعاد مالكي وسائل الإنتاج»[346]. علينا إذاً تجنب التضليل الماركسي الذي يقوم على الاعتقاد بأن إلغاء الرأسمالية يترافق بالضرورة مع زوال الدولة، وحلول مجتمع بلا طبقات وأسياد، فيما يخضع هذا المجتمع، في الواقع، لسيطرة «سيد وحيد وقادر كلياً». غير أن علينا أن نستبعد أيضاً، الخطأ الموازي لهؤلاء الذين يرفضون أن يروا أن تغيير السيد وإزالة مالكي وسائل الإنتاج، «تقودان إلى تغيير جذري للبيئة الاجتماعية وتراتبية الناس والأفكار». وتلك طريقة أخرى في القول إن الرؤية الدورية للتاريخ التي جاء بها باريتو لا تعبر عن بعض الطفرات غير المتوقعة التي تميز المجتمعات الحديثة على الرغم من حقيقتها الثابتة. لذلك، ليست الماركسية – مهما كانت نقاط ضعفها – فلسفة تقريرية، بل

إنها منهج وصيغة خصبة من أجل تفسير المجتمعات الحديثة[347]. لا يجوز أن يخفي هذا الحكم المتوازن، مع ذلك، تعاطف آرون العميق، مع تحليل عالم الاجتماع الإيطالي الذي غالباً ما وقف الماركسيون ضده. ويعني آرون بذلك أن «الثورات الماركسية اللينينية توضح مفهوم باريتو حول الطبقة الحاكمة والثورات»[348]. وتبدو مقاربة باريتو الأكثر ملائمة إذاً، ضمن هذا السياق، على الرغم من المعوقات التي تنتج عنها.

### *ماركسيون ومكيافيلّيون:*

### *تفاؤل ثوري «تشاؤم» ديمقراطي*

لا تقتصر إشكالية آرون، مع ذلك، على هذا التعارض وحده بين ماركس وباريتو. فهو يقيم، في كتابه *مدخل إلى الفلسفة السياسية*، مقارنة بين الحركة الثورية التي تنتسب إلى المذهب الماركسي من جهة، والفكر المكيافيلّيّ والمكيافيلّيين من جهة أخرى. ويتميز الفكر الثوري والفكر الديمقراطي بالوضوح، ضمن هذا المنظور. فالأول فكر «تفاؤلي» يقوم على التأكيد على أن معظم رذائل المجتمعات القائمة يمكن أن تزول من خلال تغيير مؤسساتي[349]. أما المثال الديمقراطي، فيرى آرون، على طريقة موسكا، أنه لا يشكل حالة مثالية «للخير المطلق». وعلينا في الحالة الثانية، أن نعمل بشكل تجد فيه القوى المتصارعة المختلفة حلاً وسطاً، من خلال عملية تطور تدريجي يرفض العنف المتطرف والمتسرع، والذي يعتبر من خصائص الانفجارات الثورية. ومع ذلك، إن طرفي التناقض غير واضحين، إذا آمنا بأنهما لا يستطيعان، كل على حدة، التعبير عن تعقيد الواقع. نجد في الواقع، عناصر تشاؤم في المذهب البلشفي، طالما أنه يؤكد أن العالم الرأسمالي فاسد لدرجة أنه يجب أن يُزال بشكل كامل، غير أن هناك، بالمقابل، عنصر تفاؤل مرتبطاً بالديمقراطيات، بالقدر الذي تعتمد فيه، وبشكل ضمني، على المسلّمة التي ترى أن البشر يستخدمون مساحات النزاع والنقاش الحر المضمونة لهم، بشكل منطقي.

علينا، في الواقع، أن ننظر إلى التشاؤم والتفاؤل من جانبين مختلفين، سواء أكنّا نواجه الطبيعة البشرية أم السيرورة التاريخية. فإذا اعتبرنا البعد الثاني، بشكل

حصري، يصبح «الثوار متفائلين بالتقسيط ومتشائمين دفعة واحدة»[350]. غير أنه، طالما أن الدفعة الأخيرة تعتبر أساساً لديهم، فإنهم يبقون متفائلين بشكل عميق، طالما أنهم يؤمنون بمعنى ما للتاريخ[351]. غير أن هذا التفاؤل يشمل التاريخ وليس الإنسان لأن «النظام المنطقي للتعايش البشري سيولد من خلال العواطف البشرية». وباختصار، إن الفرضية المقترحة هنا ترى أن النهج الذي يستند إليه المشروع الثوري الماركسي يستجيب للأنموذج الهيغلي لـ «مكر العقل».

إذا رجعنا الآن إلى المفهوم المكياڤيلّيّ للديمقراطية، فعلينا أن نشير إلى أنه لا يقوم، بشكل كامل، على تشاؤم أنثروبولوجي جذري. وكما يشير بورنهام إلى أن تشاؤم مكياڤيلّي لا يخص الإنسان عموماً، بل «الإنسان السياسي» لوحده[352]، ينبّه آرون إلى أن مثال الديمقراطية لا يقوم على تعريف الكائن البشري، بل على مراقبة السلطات: «إن الديمقراطية، باعتبارها نظام توازن للسلطات، لا تنطلق بالضرورة من فكرة أن البشر سيئون (ليسوا أكثر جودة من جانب آخر): إن هذه الصيغة الجذرية لا تحمل الكثير من المعنى. وبما أن الديمقراطية تنطلق من فكرة عدم الثقة بالناس في السلطة، فعلينا أن نحذر من الحكام، وعلينا ألاّ نعرضهم للغواية»[353].

وهكذا يستطيع آرون أن يعرض موقفه الخاص المؤيد للديمقراطية باعتبارها النقيض الحقيقي لموقف الثوريين، أي «المتفائلين دفعة واحدة والمتشائمين بالتقسيط». بتعبير آخر إن الديمقراطيات الحديثة ليست بدرجة السوء التي يعلنها المثقفون الثوريون، وأنظمة المستقبل المنبثقة من الثورات لن تكون بدرجة الجودة التي يتمنون.

في الحقيقة، تقوم الحركات الثورية الرسولية على المسلّمة القائلة أن في الإمكان والمستحب أن يوضع حد للنزاعات الدائمة التي تتواجه فيها المجموعات المختلفة. غير أنه كي تتحقق مثل هذه النبوءة لا بد أن تتحول الشروط المادية بشكل جذري، أو أن تتغير الطبيعة البشرية في العمق. وتتطلب النقطة الأولى مجتمعاً وافر الثروات، وذلك أمر طوباوي بالكامل، ضمن مستقبل منظور، أما النقطة الثانية، فتقوم على وهم. من الصحيح من دون شك أن أنظمة القيم أو

أشكال ردود الفعل على الأحداث أيضاً تتغير مع الزمن. غير أن - وهنا يتدخل الدرس المكيافيلّيّ - ملاحظة الماضي تؤكد استمرار بعض التصرفات التي من غير المجدي أن نأمل في زوالها: «حين أقول إن الإنسان لا يمكن أن يتغير بشكل جذري، أفهم من ذلك، بشكل تقريبي، ما يقوله مكيافيلّي أو الكتّاب الذين ندعوهم (خطأ) متشائمين: ويعني هذا الأمر أن هناك احتمالاً بسيطاً في أن يتوقف البشر عن الاهتمام بمصالحهم الخاصة وأن يكونوا موضوعيين، بشكل كامل، ضمن مستقبل منظور. كما أن هناك احتمالاً بسيطاً في أن يجد الأفراد في الجانب السيئ من المجتمع، في مستقبل منظور، أن الأشياء جيدة كما هي. وهناك احتمال بسيط في أن يجد الأفراد الذين يحتلون المناصب المميزة أنهم ليسوا أهلاً لاحتلالها»[354]. وهناك توضيح يستحق الملاحظة: يرى آرون أن من «*الخطأ*» أن ننعت بالتشاؤم مؤلفين - أي مكيافيلّيين - يعتبرون نزاعات مصالح الأفراد أمراً لا مفرّ منه. وذلك لأننا، هنا، أمام واقعة تقوم على الملاحظة، ولا يجوز لهذا السبب، أن نثير "اللعن" و"البلاء"[355]، إذا اعترفنا بهذه الواقعة، فمن الممكن تصور أنظمة «جيدة أو سيئة» أو أقلّه، أفضل أو أقل جودة. ومن المستحيل بالمقابل، أن نتصور، بشكل جدي «نهاية الصراعات بين البشر، في ما بينهم، أي هذا النوع من الاستقرار في النظام السياسي والاجتماعي الذي يعتبر حلم هؤلاء الذين يؤمنون بنهاية التاريخ»[356]. ذلك هو أساس «التفاؤل نقداً» و«التشاؤم بالتقسيط»، الذي يبدو أنه يقع في أساس ليبرالية آرون هنا. تشكل تعاليم مكيافيلّي والمكيافيلّيين، إذاً، وبشكل مسبق، رفضاً ثميناً للتفاؤل الثوري الماركسي من خلال التذكير بالطابع الطبيعي والذي لا نستطيع تجاوزه للنزاع السياسي الاجتماعي.

### *«سياسة الإدراك» و«سياسة العقل»*

علينا العودة إلى التناقض بين «سياسة الإدراك» و«سياسة العقل» المعروض في كتاب *مدخل إلى فلسفة التاريخ*، كي نوضح هذه المواجهات. يتطابق هذا التناقض وفقاً لآرون، مع التناقض بين المصادفة والتطور: «ليست الاستراتيجية في التناقض الأول سوى تكتيك متجدد إلى ما لا نهاية. أما في الثاني، فيرتبط التكتيك

بالاستراتيجية المتوافقة مع صورة الصيرورة»[357]. وتسعى «سياسة الإدراك» – التي يمثلها ڤيبر وآلان[358]– إلى المحافظة على بعض الخيرات، مثل السلام والحرية. ويمكن أن تسعى، ببساطة، لتحقيق هدف ملموس مثل «المجد الوطني». وفي جميع الأحوال، لا يضمن تحقيق هذه الأهداف أي منطق ملازم للتاريخ. ويواجه من يعمل ضمن هذا المنظور، وفي كل مرة، مواقف فريدة لا تنتظم ضمن مجموعة قابلة للفهم، «مثل قبطان يبحر من دون بوصلة»[359]. تقوم «سياسة العقل» بعكس ذلك، على فهم مصطلح التطور التاريخي. ويتوافق موقف الماركسيين مع هذا التعريف: فبدلاً من مواجهة العديد من اللحظات الفريدة، يستند هذا الموقف إلى مسلّمة ترى أن نهاية الرأسمالية حتمية. فليس المطلوب، إذاً، مواجهة الأحداث غير المتوقعة، بشكل فردي، بل تكييف التكتيك مع الاستراتيجية التي تقوم على نهاية متوقعة للتاريخ.

ليس علينا، مع ذلك، أن نقتصر على هذا التناقض الجذري بين «سياسة الإدراك» و«سياسة العقل»: نحن هنا أمام «نماذج مثالية» تحدد موقفين حدّيّين وخطيرين. يمكن للموقف الأول أن يقودنا إلى نوع من الشلل بسبب نسيان التاريخ. أما الثاني فيمكن أن يقود في النهاية إلى القنوط بالاستناد إلى ثقة مفرطة في السيرورة التاريخية. غير أن كل سياسة تشتمل، في الحقيقة، على بعدين متعارضين وذلك لأنه، «ليس هناك من فعل آني لا يخضع لهمٍّ بعيد»، وبالمقابل «ليس من نَجيّ للسماء إلاّ ويترصد الفرص المتفردة لدرجة، يزول معها عدم التوافق بين صفات صاحب البشرى والعالِم التجريبي متطابقة»، وذلك لأن السياسة هي فن الخيارات التي لا رجعة فيها والأهداف بعيدة المدى، في الوقت نفسه. ومع ذلك، فنحن لا نحترم دوماً هذا التوازن الذي يشكل جوهر الفعل السياسي.

يقوم التعارض بين پاريتو وماركس على هذا التناقض. يشجع مفهوم پاريتو، الذي يشبه في الكثير من الأوجه سياسة الإدراك[360]، وعلى طريقة مكيافيلّي، *فضيلة* النخب، باعتبارها شرطاً لازدهار الأمم، فيما يعتبر المذهب الماركسي («سياسة العقل») حركة جدلية للتاريخ تقود بالضرورة إلى مجتمع خال من الطبقات. وكما أن السياسة تقوم، في الحقيقة، على الإدماج بين هذين النوعين من

الفعل التاريخي، فقد نجح آرون في إدماج هاتين المقاربتين المتعارضتين في نظرية عن المجتمعات الحديثة. وبطريقة مماثلة، يبين كتاب ***مدخل إلى الفلسفة السياسية*** أن المفهوم المكيافيلّيّ للديمقراطية (الذي يقوم، في الظاهر، على «سياسة الإدراك») متشائم، على المدى البعيد، فيما يقوم المشروع الثوري الماركسي («سياسة العقل») على مفهوم متفائل للتاريخ. إلاّ أننا قد رأينا في الواقع، أن المفهوم المكيافيلّيّ ليس متشائماً بشكل جذري، بل يسمح بنزعة إصلاحية (مما يتيح لهذا المفهوم أن يشتمل، إلى حد ما، على «سياسة العقل»، رغم كل شيء): وعلى العكس من ذلك، يترافق تفاؤل الثوريين مع تشاؤم عميق حول الإنسان (ينبثق هذا التفاؤل إذاً من «سياسة الإدراك» أيضاً). ويمتزج الأنموذجان الكبيران المثاليان هنا أيضاً، كما في السياسة، من أجل التعبير عن التناقض بين الديمقراطية والثورة.

## ***الواقعية والرؤيوية***

إذا كانت المقارنة بين باريتو وماركس، وبين الماركسية والمكيافيلّيّة الجديدة تقوم على هذا التعارض، فإنها لا تتطابق معه بشكل كامل. لأن التعارض بين «سياسة الإدراك» و«سياسة العقل»، يشير بدقة شديدة، إلى صيغة العمل التي يعتمدها رجل السياسة. غير أن هذا الموضوع لم يناقش، بشكل فعلي، إلاّ في الدراسة التي تحمل عنوان «مكيافيلّي وماركس»[361]. تتم العودة، بوضوح هذه المرة، إلى التعارض الذي أشير إليه في كتاب ***المدخل إلى فلسفة التاريخ***، حيث اعتُبر ماركس «نَحيَّ السماء»؛ وهو تعبير استخدم سابقاً في تحليل عام 1938، من أجل تعريف «سياسة العقل». وهكذا يمكن أن يفسر التعارض بين مكيافيلّي وماركس أولاً، على أنه خيار بين النزعة "الواقعية" وتلك المرتكزة على "التنبؤات". ومن المؤكد أن الذين يعتبرون الفلورنساوي نصيراً للنزعة الجمهورية – مثل سبينوزا أو روسو – لم يكونوا على خطأ، إلاّ أنهم بسّطوا أفكاره. وعلينا ألاّ ننسى، في الواقع، أن مكيافيلّي قد كتب، في هذين المؤلفين الأساسيين، باعتباره «مستشاراً للأمير»، أن على الأمير أن يكون «رجلاً أو جمهورية»[362]. ويذكّر آرون بأن مكيافيلّي لم يتوقف عن التكرار بأن من اللازم النظر إلى الواقع كما هو،

وليس كما يجب أن يكون. ويعلن مؤلّف *الأمير*، من هذا المنطلق، ما يسميه بعضهم واقعية، وبعضهم الآخر نزعة كلبية، وآخرون فكراً علمياً. أما ماركس، فيقوم جوهر تعاليمه، في نظر أتباعه الثوريين، على مقولة الدمار الذاتي الحتمي للرأسمالية، الذي يؤدي إلى «أن تصبح الاشتراكية حركة التاريخ نفسها، بدل أن تكون طوباوية بحاجة إلى تصور أو تحقيق». ومع ذلك، إن هذا التعارض بين مكياڤيلّي وماركس أكثر تعقيداً. وكما أن «سياسة العقل» تتطلب «تكييف التكتيك مع الاستراتيجية»، فإن آرون يوضح أن إشكالية مكياڤيلّي موجودة في الرؤيوية الماركسية، ضمن صيغة جديدة: فلا تعود مركزية، بعد الآن، الطريقة التي يتصرف بها البشر والتعليمات التي يوجهها مكياڤيلّي للأمراء، بل العلاقة بين ما يستشرفه ماركس والماركسيين في شأن ما سيفرج عنه المستقبل والنصائح التي يقدمونها للأمراء للبسطاء الفانين أيضاً[363]. ولا يستطيع عالم الأخلاق، في كلا الحالين، وفقاً لآرون، إلاّ أن يتساءل عن العلاقة بين ما هو موجود وما هو واجب الوجود.

وهكذا ندرك سبب تباين مواقف مكياڤيلّي وماركس. ينتمي الاثنان، من دون شك، وبمعنى ما، إلى أسرة المفكرين نفسها، بالقدر الذي يبدوان فيه مهتمين بما يقسّم الناس أكثر من اهتمامهم بما يوحدهم. ويتفق آرون، في هذه النقطة، مع كروتشي الذي رأى في ماركس «مكياڤيلّي البروليتاريا»[364]. وهكذا تصف الفلسفة الماركسية للتاريخ، بتشاؤم، تتابع أنظمة الحكم التي تمزقها جميعاً تناقضاتها الداخلية وتدمرها، تلك الأنظمة التي تتصف بالاضطهاد والاستغلال. ومع ذلك، فمن الخطأ الاقتصار على هذا التشخيص التشاؤمي، لأن «درب معاناة البشرية» ينسجم، في رأي ماركس، مع التطور التدريجي للقوى المنتجة. وبما أن الاشتراكية تمثل النهاية السعيدة لهذا المسار، فإنها تحدد نهاية لما قبل التاريخ، وبدء عصر جديد، «عصر التقدم الاجتماعي من دون ثورة سياسية». إن باستطاعتنا أن نقدر، بشكل مؤقت أن أفكار ماركس ومكياڤيلّي تتعارض بشكل جذري، بعيداً عن إلحاحهما المشترك على الانقسامات التي تمزق المجتمعات: «تندرج واقعية ماركس، على عكس واقعية مكياڤيلّي، في فلسفة التاريخ رغم كل شيء، وتستحق أن تنعت بأنها

تفاؤلية». لا شيء في الواقع، أبعد عن الفكر المكيافيلّيّ، من النزعة التطورية والتقدمية للفلسفة الماركسية للتاريخ.

وكما بين آرون أن النزعة التقريرية لماركس يمكن أن تتحول بسهولة إلى نزعة نسبية، فقد أوضح أنه يكفي أن نخلص الماركسية من «تفاؤلها الكارثي»، «كي يبدو أن النظام المدعو إلى الحلول محل الرأسمالية، يقوم على سيطرة بعضهم، كما في غيره من الأنظمة. كان هذا تشخيص باريتو «الذي يصحح ماركس كي يوافق بينه وتشاؤمه الخاص ويضعه ضمن أتباع مكيافيلّي». غير أن هذا الانعطاف الذي انتقده باريتو والذي غيّر معنى المذهب الماركسي بشكل جذري، قد أضاء على الفرق الأساسي بين ماركس ومكيافيلّي.

## *مستشار الأمير ونجيّ السماء*

يفترض آرون، من أجل تفسير التعارض بين الواقعية المكيافيلّيّة والرؤيوية الماركسية، أن يكون «مكيافيلّي ***مستشار الأمير***، ويعتبر نفسه كذلك»، بينما «يعتبر ماركس نفسه ***نجيّ السماء***». تناسب صورة مكيافيلّي، مستشار الأمير، بشكل واضح، الأنموذج المثالي لـ «سياسة الإدراك»؛ إذ يعتبر السكرتير الفلورنساوي نفسه، في الواقع، قادراً على «القول للأمير ما عليه أن يفعله، في ذلك الزمان والمكان، كي يصل إلى هذا الهدف أو ذاك»[365]. ويشرح آرون في هذا النص من عام 1938، أن الهدف المحدد لـ «سياسة الإدراك» يمكن أن يكون خيراً، مثل السلام والحرية، أو هدفاً وحيداً، مثل «العظمة الوطنية». ويشير هنا، من خلال اتّباع هذا المنطق، إلى أن مكيافيلّي «لا يتلمح، في هذا العالم الأرضي سوى ثبات البشر غير الثابتين وقصر عمر الأنظمة المؤقتة وصراع الأمراء القلقين المستمر من أجل تثبيت سلطتهم - في ما يتعلق بالإمارات الجديدة - والمنشغلين بتثبيت أسسها - في ما يتعلق بالإمارات القديمة. أما عن العبارة المستخدمة لتعريف ماركس «نجيّ السماء» فهي نفسها التي تعرّف «سياسة العقل» في كتاب ***مدخل إلى فلسفة التاريخ***، والتي تشير إلى الماركسية. يشرح آرون، بالطريقة نفسها، أن ماركس، نجيّ السماء، يدَّعي المعرفة المسبقة بالغاية التي ستقود إليها تقلبات

التاريخ. ومع ذلك، يشير توضيح، هنا، إلى أن هذه السيرورة، كما تفهمها النظرية الماركسية، تتحقق *من دون علم* البشرية، التي تعتبر بكل تأكيد، مبدعة تاريخها، ولكن من دون أن تفهم منطقه العميق. لا يعيد التاريخ نفسه، ضمن هذا المنظور، وفقاً لبنية دورية، كما يعتقد مكيافيلّي، «بل يحمل في ذاته الوعد بالفداء».

علينا أن نبحث عن السبب الرئيس لهذا الاختلاف في التقييم، من خلال النظر إلى الطريقة التي يعود فيها كل مؤلّف إلى التاريخ، ففيما يستند ماركس إلى «الفلسفة الاقتصادية للتاريخ»، يطور مكيافيلّي «فلسفة سياسية». وبكلمات أخرى، يركز الأول اهتمامه على نمو القوى المنتجة وتطورها وعلى التشكيلات الاجتماعية، فيما يهتم الثاني «أولاً» بالبشر وبالصراع الدائم الذي يواجهه الأمراء في ما بينهم ومع رعاياهم. وتخرج عن هاتين الصيغتين المختلفتين، توجهات مستقبلية مختلفة تماماً: «فتحلم الصيغة الأولى بمجتمع شبه شفاف يرفض فيه المواطنون كل فكرة للتسامي ويخضعون لنظام انضباط جماعي تحت تأثير أسباب عقلية، من دون اللجوء إلى أوهام الإيديولوجيا، بينما «لا تترك الصيغة الثانية الأمل بشعب فاضل، على طريقة شعب الجمهورية الرومانية. غير أن الفضيلة السياسية وليس الأخلاقية، تنتقل من شعب لآخر وفقاً لما تشتهي رياح الحظ غير المتوقعة، ومن دون أن تتوقف طويلاً في المكان عينه»[366].

## *نحو توليفة مكيافلّية – ماركسية؟*

ومع ذلك، يستدعي التناقض بين فلسفة ماركس الاقتصادية للتاريخ والفلسفة السياسية لمكيافيلّي توليفة أو يسمح بها أقلّه. إنها التوليفة التي اقتُرحت جزئياً بين «سياسة العقل» و«سياسة الإدراك». وذلك لأنه إذا كان الماركسي الذي يعرف نهاية التاريخ، ويعارض مريد مكيافيلّي الذي يقتصر على العلاقات السببية التي تُلاحظ بشكل منتظم، فإن عليه، مع ذلك، هو أيضاً، أن يقرر في الحال: «أن الواقعية بعيدة المدى والمرتبطة برؤية حتمية للتاريخ، تتشارك، منطقياً، مع واقعية قصيرة المدى تتطلبها فلسفة النزاعات التي لا يمكن أن تغتفر»[367]. وبكلمات أخرى، إن «سياسة العقل» هي أيضاً «سياسة الإدراك»، وذلك لأنه لا

وجود لنجيّ للسماء لا يترصد الفرص الفريدة. يوضح آرون أن عظمة الهدف البعيد الذي يقترحه ماركس تسمح بإضفاء الشرعية على استخدام الوسائل المدانة أخلاقياً. لقد أشار في نص عام 1938 إلى أمر مستغرب في الظاهر، حين ذكّر بأن الحكمة (أي سياسة العقل) تخضع غالباً، لخدمة مشروع مجنون»[368].

وإذا اعتبرنا، بالمقابل، أن النظام المستقبلي مختلف في جوهره عن النظام الحالي - تلك إحدى المسلّمات الداعمة «لسياسة الإدراك» - عندها يبدو ضرورياً أن نقارن بين التضحيات المقدمة والنتائج المحققة أو المتوقعة. ونتذكر أن غياب هذا الانفتاح نحو المستقبل، بالذات، هو ما يميز التشاؤم والنزعة الكلبية لدى مكيافيلّي، في نظر آرون الشاب. غير أن ما يُذكر هنا هو فضائل هذا الفهم الواقعي للتاريخ، وذلك لأن التاريخ يفرض على الناشط السياسي الابتعاد عن الشرور الكبيرة من أجل مستقبل يفترض أن يكون مختلفاً في الصفات، كما يفرض عليه بالنتيجة التساؤل حول ملاءمة أفعاله وانسجامها[369].

لذلك يجد الماركسي نفسه، في الحال، مسوقاً إلى التصرف مثل المكيافيلّيّ، إنها الفكرة التي طورها غرامشي في أفكاره حول «الحزب-الأمير الجمعي». نحن نعرف أن هذا الموضوع الذي يحتوي، من وجهة نظر آرون، على جزء من الحقيقة، لا يرضيه، مع ذلك بشكل كامل. فهو يرى أن الفرق الأساسي الذي يفصل الحزب عن الصورة المكيافيلّيّة للأمير، يتمثل في أن عمله بالذات، يبقى متوجهاً نحو «غاية سامية». ونضطر، في الوقت عينه، إلى ملاحظة أن الفضل يعود إلى هذا الأنموذج في المقاربة المقترحة من غرامشي - والتي، لنشر إلى ذلك، تحتوي على بعض التشابه مع الإشكالية التي طورها المفكرون المكيافيلّيون[370] - في الإضاءة على البعد الأساسي لثورات الزمن المعاصر: «يجد مريد مكيافيلّي الليبرالي في مصير الماركسية في القرن العشرين، العديد من قناعات الفلورنساوي، سواء أرتبط الأمر باستمرار الصراع من أجل السلطة أم بأولية الشأن السياسي، الذي يعرّف بهذا الصراع. إن من نفى هذه المقترحات النظرية يتحقق من وجودها بشكل عملي»[371]. ليست تناقضات الرأسمالية، في الواقع، سبب الثورة بل عناصر متعددة - هشاشة التقاليد واستهلاك الأنظمة وضعف الأقليات الحاكمة - أتاحت، كما في

المدن الإيطالية، الفعل الحاسم للأقليات الفاعلة التي يقودها رئيس استثنائي. وهكذا جرى التحقق من الدرس المكيافيلّيّ، في جزء كبير منه، مع فارق يتمثل، بالطبع، في أن آليات الاستيلاء على السلطة وممارستها قد عرفت في القرن العشرين عملية عقلنة لا سابق لها.

يمكننا أن نختم، مؤقتاً، بأن صيغة الحكم بـ "الحزب الأمير" تثبت درس مكيافيلّي وپاريتو: «تقوم الأقليات بقلب الأنظمة القائمة، باسم الشعب، وتستدعي صيغة جديدة، غير أن الفرق لا يزول بين القلة التي تملك السلطة وامتيازاتها، والأكثرية التي تخضع بالقناعة أو الخوف». وما من شك في أن من الخطأ القول إن الماركسيين، وفقاً لقول شهير لماركس، لا يكتفون بتفسير العالم، بل يغيرونه بالفعل. إن تأثير ماركس على مسار التاريخ هو، من دون أدنى شك، أكبر من تأثير مكيافيلّي، بخاصة وأنه يعتقد، من جهته، بإمكانية تغيير العالم. ومع ذلك، «يحتفظ الفلورنساوي بحق الرد: "كلما تغيّر الشيء، حصلنا على الشيء نفسه"»، محتفظاً إلى حد ما، بـ «الكلمة الأخيرة في الحوار»، ويؤكد آرون ساخراً، حتى لو كان هذا الانتصار على مُحاور ماركسي، في النظام السوڤييتي، قصير الأمد بالطبع[372].

ونصل بذلك إلى التوليفة الأولى: يتصرف الماركسي مثل المكيافيلّيّ، وحين يمتلك جهاز الدولة لا يختلف حكمه إلاّ قليلاً عن نخب الماضي في الإمارات التي ربما أسماها مكيافيلّي جديدة. لا تحل هذه النتيجة كل شيء، بل تثير أسئلة أخرى. لقد رأينا أن مكيافيلّي يهتم، بخاصة، بالمواقف الحدية التي تقود حتماً إلى التصرف بطريقة غير أخلاقية. ويرى آرون ضرورة الربط بين هذه المقاربة ومقاربة ماركس من أجل شرح تعقيد الوقائع: «غير أن تحليل الأنظمة يتسلل بين القرارات الآنية، مثل تلك التي يتخذها الاستراتيجي في المعركة ومثل الصيرورة الموجهة نحو طفرة جذرية في التاريخ، والرؤية التنبئية للماركسية، فلكل من هذه الأمور طبيعتها الخاصة وصيغة عملها، أي نوع خاص من الحكومات ووسائل الحكم». تتمايز مقاربات ماركس ومكيافيلّي أيضاً حول هذه المشكلة، فيميز مكيافيلّي، في الواقع، الأنظمة ويحدد ميزاتها وعيوبها الخاصة، ضمن إطار تقاليد الفلسفة السياسية

الكلاسيكية من أفلاطون إلى أرسطو بخاصة. ولا نشك كما رأينا، بميل مكيـافيلّي للجمهورية والحرية والشرعية، وبالمقابل إنه لا يهتم بالأنظمة السياسية، بل بطبيعة التشكيلات الاجتماعية. ولا تتوصل النظرية الماركسية بهذا الشكل، إلاّ بصـعوبة، إلى التمييز بين «تنوع أشكال الحكم». وعلينا، مع ذلك، التخفيـف مـن هـذا التعارض. وذلك لأنه، إذا كان الصراع من أجل السلطة يحتل المكانـة الأولى في الفكر المكيافيلّيّ، فإن مكيافيلّي لا يفكر مع ذلك، في ما إذا كانت غاية مـاركس كشف الأسباب الاقتصادية والاجتماعية للنزاعات، فهـو يعـرف أن الطبقـات الحاكمة، في كل عصر، لا تمارس السلطة بالطريقة نفسها. وهكذا تتم الإشـارة، من وجهة نظر "مكيافيلّيّة - ماركسية"، إلى إمكانية بناء نظرية معقدة للتشكيلات الاجتماعية والأنظمة السياسية في الوقت ذاته، «من دون إنكار للاستقلال الجزئي للمقامات، وتنوع السلطات في تشكيلة من نوع ما، وكذلك التغيير الجـذري أو المفاجئ للتشكيلات، بفضل الفعل الإصلاحي أو الثوري للنخب والجماعـات». وبكلام آخر، تقع الدراسات الموضوعية للأنظمة والقواعد والاتجاهـات الثقيلـة والاستنتاجات المحتملة، بين الحدث الذي يواجه رجل الفعل والطفرة النوعيـة أو التغيير الذي يتصوره صاحب الرؤيا». يؤكد آرون، في هذا المجـال، أن «العـالِم المستشرف للمستقبل» أي ذاك الذي يحاول الكشف عما يمكن حدوثـه، علـى المدى البعيد للمجتمعات الصناعية، سيضطر إلى الانفصال عن مكيافيلّي وماركس في آن معاً. ينفصل عن الأول لأن الأحداث السياسية ضعيفة الأثر في قياس أهـم التوجهات الاقتصادية، وعن الثاني لأن «الطفرات النوعية»، مثـل قيـام مجتمـع اشتراكي جديد جذرياً، تبدو غير محتملة. ومع ذلك، يتسـاءل آرون في مـا إذا كانت الطفرة الجذرية لا تحدث كل يوم في القرن العشرين، طالما أن تطور قـوى الإنتاج يبعث على الأمل بالتحرر من اللعنة الأبدية للعمل. وهو يوحي بذلك بأن المفهوم الدوري المكيافيلّيّ يخضع لقيود، بكل تأكيد، غير أن الرؤيا الماركسية التي تعتبر أكثر ملاءمة، من وجهة النظر هذه، ترتكب، مع ذلك، خطأ تحميل حـدث ثوري ما مهمات يبدو أن المجتمعات الصناعية تنجزها تدريجاً وعلى المدى الطويل.

## *النزعة المحافظة المكيافيلّية والنزعة التقدمية الماركسية، حوار لا ينتهي*

إذا عدنا إلى العالم الحالي، الذي لا يزال خاضعاً للقانون القاسي للعمل وتمزقه أعمال العنف، يمكن أن نتساءل مَن مِنَ الاثنين، مكيافيلّي أم ماركس، يستحق في النهاية «لعنة الأخلاقيين»؟ يجب أن توجه الانتقادات الأكثر خطورة، في هذا المجال، إلى ماركس وأتباعه. أما عن السؤال حول معرفة من هم الذين وضعوا الإيمان في خدمة السياسة وتلاعبوا بالجماهير وازدروا القوانين لمصلحة عمل "الأمير الجماعي"، فيجيب آرون أولاً بثقة، بأنه إذا لم يقم مكيافيلّي بهذه الممارسات، «فإنه لم يدِنها قط بشكل صريح». ويجدر بنا أن نعترف، مع ذلك، مرة أخرى، بصوابية الأسئلة التي لم تجد إجابة عنهما والتي يثيرها السكرتير الفلورنساوي حيث يقول آرون: «لا يمل المرء من سؤال مكيافيلّي لأنه ذهب إلى نهاية مطاف تناقض لا حل له: إن حجب وسائل النجاح عن السياسي لا يتحقق من خلال نوع من العيشة الداخلية، بعيداً عن النفاق؛ أما السماح له باستعمال وسائل كريهة، فلا يأتي بالرضى أيضاً. ليس أمامنا مخرج، وعلى السياسي القبول بمأساوية شَرطه»[373]. غير أن عليه أن يتجنب ما أمكن هذه المواقف الاستثنائية التي تبرز بوضوح تام الطابع القسري لهذه التناقضات لأنها لا تتيح الخيار إلاّ بين فشلين». كان هذا هدف مكيافيلّي نفسه باعتباره منظراً «لسياسة المستَحَبّ»، أقلّه: فقد سعى إلى تجنب المواقف التي تتطلب عملاً من الأنموذج المكيافيلّيّ ما أمكن، وذلك بالمعنى السيّئ للكلمة. يرى الفلورنساوي، بالطبع، أن الإجراءات الجذرية ضرورية من أجل إنقاذ دولة أو إصلاح نظام فاسد، غير أنه يحبذ بعمق نظاماً جمهورياً، أي حكم القانون وفضيلة المواطنين «*وهرج ومرج الساحة العامة*»[374]. غير أنه، من المؤكد أن هذه النزعة الجمهورية المكيافيلّيّة القائمة على ما يسميه مكيافيلّي نفسه «*الشعب*»، تَمِت بصلات قوية إلى الليبرالية السياسية، وفقاً لآرون. وتعتبر نقطة التوافق هذه جوهرية: «وبما أنه كان واثقاً من أن كل إنسان قادر على إساءة استخدام السلطة المطلقة، فقد أوصى على غرار الليبراليين، *بمواجهة السلطة بالسلطة، وبتفضيل عيوب الأنظمة وعدم استقرارها، تلك الأنظمة التي تعيش*

*صراعات معلنة، على النظام الخادع لطغيان فرد أو جماعة*»[375]. نكتشف، هنا بالطبع، التفسير الذي قدمه بورنهام في كتابه *المكيافيلّيون*. يعود آرون بالنتيجة، إلى هذا الكتاب، بشكل ضمني، من خلال تحديد مكانة المدرسة المكيافيلّية في تاريخ زمانه: «*يبدو المكيافيلّيون بمثابة المدافعين عن الحرية أحياناً* في قرن شهد سفك الكثير من الدماء من قبل الذين يأملون الكثير من السياسة والإنسانية. إن التشاؤم يحمي من الوهم، وما من صاحب رؤيا بلا أوهام»[376]. إذا اعتمدنا الرؤية الليبرالية المكيافيلّية الجديدة هذه، تصبح الماركسية بذلك هي التي تستحق أن تنعت بالمكيافيلّية وليس مكيافيلّي، وتلك مفارقة واضحة. إن منح الثقة للأمير الجماعي تعني منح السلطة المطلقة لسيزار بورجيا الذي سيتذرع بغاية سامية لإنجاز أعماله اللا أخلاقية، بكل راحة ضمير. يمكننا ان نختم إذاً، بأن ممارسة "الحزب الأمير" تستحق أيضاً، وللسبب عينه، نقد عالِم الأخلاق، إذا هي لم تشبه ممارسة الأمير المكيافيلّيّ الشغوف بالقوة والمجد.

هل يعني هذا الأمر أن تسمية الكاتب الرجيم تنطبق، في النتيجة، على ماركس وليس على مكيافيلّي، كما يقال في الغالب؟ يذكر آرون أن المكيافيلّيين قد درَّسوا ذلك في زمن ستالين «لكنه يوضح بأن برهانهم لم يكن مقنعاً تماماً». من المؤكد أن الدرس المكيافيلّيّ الذي يرى «أن على من يريد أن يصبح ملاكاً أن يصبح وحشاً» يحتوي على جزء من الحقيقة: فالإنسان العملي الذي يسعى إلى التغيير الجذري لمسار العالم مضطر إلى اعتماد سلوك قاس، في الغالب، وبعيد جداً عما يمكن أن يحلم به المنظّرون الطوباويون. ومع ذلك، ترفض الليبرالية التي نادى بها آرون الاكتفاء بهذا التشخيص، الذي قاله بورنهام، كما نعلم. بالفعل، إن مساهمة المنظّرين المتشائمين المؤكدة تبدو في الوقت ذاته محدودة. ويشير آرون، انطلاقاً من إخلاصه لنقده لليبرالية موسكا المحافظة، إلى أن المتشائمين يحمون أحياناً المجتمعات من اندفاعة العواطف الفارغة، لكنهم نادراً ما يحمون أصحاب الامتيازات من مغريات النزعة المحافظة. وبكلام آخر، يعود الفضل إلى المدرسة المكيافيلّية في تقديم البراهين ضد التفاؤل الثوري، لكنها تخطئ، من جهة أخرى، لأنها تهمل الآلية الديمقراطية للمجتمعات الحديثة. غير أن آرون يعترض قائلاً، إذا

كان «من الخطر، واقعياً، أن نقدم للبشر فكرة سامية جداً عن مصيرهم المحتمل» فإن «إقناعهم بأنهم غير جديرين وعاجزون ليس أقل خطراً من ذلك على الإطلاق».

إن هذا البرهان، الذي يشير بشكل لافت إلى پاسكال، هنا كما في مكان آخر، من خلال ذبذباته ولغته[377]، لا يمكن أن يحمل معناه كاملاً وبشكل صحيح، إلاّ على ضوء تقاليد فلسفة أخرى، إنها تقاليد النزعة النقدية[378]. لا تتراجع فلسفة آرون، مع ذلك، وبسبب عدائها العميق للنزعة التقريرية في الفلسفة الماركسية، عن ترتيب الوقائع انطلاقاً من فكرة نهاية التاريخ، مشترطة، مع ذلك، فهم هذا التاريخ باعتباره «فكرة العقل»[379]. وكما رفض آرون التعددية الجذرية التي قالها شپنغلر (Splenger) لاغياً كل فكرة تقول بوحدة الصيرورة[380]، فإنه لا يستطيع أن يوافق على المفهوم الذي يفتت التاريخ إلى العديد من اللحظات المتفردة، كما هو الحال لدى مكيافيلّي. علينا إذاً، أن نحافظ على فرضية تتجاوز التجريب، حول المصير البشري، باعتبارها ***ضرورة عقلية*** أقلّه[381]. يتمتع الإدراك السياسي المقتصر على معرفة الواقع، بفضيلة توضيح أن من غير المشروع أن نستنتج من فلسفة التاريخ صيغ العمل الملموس الذي يدعي تحقيق القَدَر النهائي للبشرية، ***الآن وهنا***، لأنه لا يمكن لمثل هذا المشروع إلاّ أن يقودنا إلى نزعة تطوعية عمياء، أكثر قسوة من المكياڤيلّيّة السوقية؛ وعلى العكس، إذا اقتصرنا على معرفة موضوعات التجربة واستبعدنا كل ملاءمة لأفكار العقل، باعتبارها أحلاماً مثالية وخطرة، نكون قد وصمنا الإنسانية بالمحافظة والتشاؤم، من خلال حرمانها من متطلبات تبقى، بعد نقدها، شرعية بالرغم من ذلك. إنه جوهر «النزعة التقدمية» لدى آرون: فالمطلوب إدماج «سياسة الإدراك» بـ «سياسة العقل»: من أجل تصور التاريخ على شكل سلسلة متقطعة من التحولات المتجهة بشكل غير محدود إلى نهاية قائمة في الأفق تبررها مبادئ مجردة[382]، وليس باعتبار هذا التاريخ تكراراً للأمر نفسه (مكياڤيلّي) أو نهوضاً ثورياً لمجتمع اكتمل أخيراً (ماركس). من المناسب أيضاً، هنا، الاعتراف بأن عملية الإدماج المقترحة لا تنهي الذبذبات بين مكياڤيلّي وماركس. ولا يؤيد آرون، في ختام تساؤله، في الواقع، مستشار الأمير

و«سياسة الإدراك» ولا نجيّ السماء و«سياسة العقل»: «من الأفضل ألاّ نختار بين مكيافيلّي المراقب البعيد عن الأوهام، وماركس الرؤيوي، وأن نترك الحوار غير المتناهي وغير المحدود قائماً في السر والعلن»[383].

وهكذا تعكس المواجهة بين مكياڤيلّي وماركس فرضيات معيارية تتوضع على طرف نقيض لكل ليبرالية محافظة. لذلك فإننا نرتكب خطأً فادحاً إذا قارنا فكر آرون بنوع من «النزعة المحافظة الجديدة» المعادية جذرياً للماركسية[384]. ترتبط ليبرالية آرون، في الحقيقة، بعلاقات وطيدة مع تيار منسي، اليوم، إنه «الاشتراكية الليبرالية» أو «الليبرالية الاشتراكية»، من خلال مشروعها القائم على مسألة العدالة الاجتماعية عبر تولي إرث الليبرالية السياسية. يقوم أحد أوجه أصالة آرون، مع ذلك، على رفضه القيام بعملية توليف كلامي بين الاشتراكية والليبرالية، من خلال إظهار التوترات المتبقية بين هذين التقليدين. وعلى الرغم من بعض الصياغات التي يشير آرون من خلالها إلى بعض المصادر الليبرالية الحقيقية للاشتراكية، فإنه يصرّ على الفرضية التي تقول بوجود تيارين متناقضين، ليس من البديهي قيام التوافق بينهما. ولسنا هنا بصدد تقويم أبعاد هذه المحاولة[385]. ومهما يكن الأمر، تتمثل أهمية تحليل آرون في الطريقة التي يعيد بها صوغ الفرضيات المكيافيلّية لبورنهام، من أجل إظهار شرعية مطلب التقدم الاجتماعي الذي يحرك المجتمعات الديمقراطية.

الفصل الثاني

# فينومينولوجيا التجربة السياسية

## «المنعطف» المكيافيلّيّ لميرلو - بونتي

### *نحو ماركسية مكيافيلّيّة؟*

لا يمكننا أن نفصل اهتمام ميرلو - بونتي بمكيافيلّي عن المسألة المكيافيلّيّة. ومع ذلك، لا شيء يمنعنا من التفكير بأن من بين الانتقادات العنيفة الموجهة لكتاب *النزعة الإنسانية والرعب*، هناك اتهام "بالمكيافيلّيّة"[1]. هذا ما يمكن أن نستخلصه، أقلّه، من النظر إلى مقدمة الكتاب، التي ينفي ميرلو - بونتي، من خلالها، أنه قد امتدح النزعة الكلبية والذرائعية[2]. ومهما يكن، لا يجهل ميرلو - بونتي، الاتهام الموجه للماركسية باعتبارها شكلاً من المكيافيلّيّة، حتى قبل ظهور هذه المنازعات. ويرفض ميرلو - بونتي تماماً هذه الفرضية: إذ يبين من خلال التساؤل عن دور الإيديولوجيا الوطنية في الصراع الطبقي، بالمعنى الماركسي للكلمة، أنه من الممكن أن يكون الشعور الوطني رجعياً أو ثورياً، وفقاً للمواقف، ما يعني أن السياق التاريخي «يحرر، في بعض الحالات، الواقع الوطني من الفرضيات الرجعية التي ترهق كاهله»، كما يبين أنه ليس بإمكان الماركسيين، البتة، استخدامه بنحو كلبي «لمصلحة نضالهم الخاص، من خلال المكر الحالم»[3]. وبتعبير آخر، ليست الماركسية مكيافيلّيّة، بل إنها تنسجم أكثر مع تعريف *الممارسة*

*العملية* (Praxis). ونعرف، في الواقع، أن مفهوم *الممارسة العملية*، كما تفهمه فينومينولوجيا ميرلو - بونتي، يمنع الحط من قيمة العمل السياسي الأصيل، عبر تحويله إلى أنموذج *تقني* يفترض تمييزاً واضحاً بين الوسيلة والغاية[4]. تنبثق المكيافيلّية، بشكل واضح، عن سياسة تقنية بحتة تتلاعب بالجماهير، بهدف تحقيق غايات تتجاوزها. وتعتبر الماركسية بهذا المعنى خيِّرة، نظرياً أقلّه، فهي نقيض المكيافيلّية: «من طبيعة الماركسية عدم التمييز بين الغاية والوسائل، *ولا وجود، من حيث المبدأ، لسياسة أقل نفاقاً وسياسة أقلّ مكيافيلّية*. وليس مطلوباً هنا السعي إلى مفاجأة حسن نية الوطنيين وسوقهم إلى حيث لا يريدون»[5]. ولا بد من التأكيد على هذا الإيضاح: ليست الماركسية مكيافيلّية، من حيث المبدأ، ما يعني ضرورة التمييز بين تعاليم الماركسية الحقيقية والممارسات التي يمكن أن تنسب إليها.

غير أنه من الممكن إثارة سؤال مماثل يتعلق بفكر مكيافيلّي: هل سياسة *مكيافيلّي مكيافيلّية*، من حيث المبدأ؟ يقدم ميرلو - بونتي، في النهاية، إجابة منطقية على هذا السؤال، مشيراً إلى أن هناك طريقة لمدح مكيافيلّي «تُناقض المكيافيلّية بشكل تام»[6]. ومع ذلك، لا يبدو أن هذا الموقف قد اعتُمدَ، دوماً، وبشكل واضح. وهكذا، يمتنع ميرلو - بونتي عن نسْب النزعة المناهضة للسامية إلى «آلة حرب أعدها *بعض المكيافيلّيين*، وخدمتها طاعة الآخرين»[7]، وذلك في مقالة «وقعت الحرب» التي تعالج الفكرة التي ترى أن «محرّضين واعين» أطلقوا هذه النزعة وحملتها «قوى بدائية غامضة». وما من شك في أن ميرلو - بونتي ما كان ليستخدم هذا التعبير «بعض المكيافيلّيين» لو لم يكن يعتبر مؤلّف *الأمير* بعيداً بشكل واضح عن المكيافيلّية الضيقة جداً.

لقد أصبح الموقف من مكيافيلّي غامضاً، لدى صدور كتاب *النزعة الإنسانية والرعب*. ويبدو أن ميرلو - بونتي قد التزم، أحياناً، بالفكرة التي ترى أن الفلورنساوي مفكر "مكيافيلّيّ". وهكذا يوضح ميرلو - بونتي، في حديثه عن التعارض، الذي قاله ڤيبر، بين «أخلاق المسؤولية» و«أخلاق الإيمان»، أن ماكس ڤيبر «يرفض التضحية بأخلاق الإيمان، فهو ليس مكيافيلّي»[8]. ويبدو مؤلّف

*الأمير* هنا منظّراً صرفاً يفضل الفعالية السياسية على أي اعتبار أخلاقـي. ومـع ذلك، إن الكثير من تحليلات ميرلو - بونتي تذهب في الاتجاه المعاكس. تعتبر هذه التحليلات مكياڤيلّي مفكراً نافذ البصيرة يدين التحريض الأخلاقي الصرف، تحت اسم الضرورة الأخلاقية الأصيلة، وبعيداً عن كل وجهة نظر كلبيـة. وتعـارض واقعية مكياڤيلّي، ضمن هذا السياق، نزعة كانط الأخلاقية. يلوم ميرلو - بـونتي «كانط» لأنه اقتصر، من جانبه، على باطنية راحة الضمير لوحدها. وذلك مـن خلال تبني براهين هيغل الذائعة الصيت حول «الروح الطيبة»، وكذلك من خلال ما يسميه «باللوحة المتشائمة» التي رسمتها الماركسية عن الصراع الطبقي والعنف: «إذا كان من الصحيح أن التاريخ صراع، وإذا كانت النزعـة العقليـة نفسـها إيديولوجيا طبقية، فلا أمل في التوفيق بين البشر من خلال الاعتماد المباشر علـى «حسن الإرادة»، كما قال كانط، أي من خـلال أخـلاق كونيـة تتجـاوز المعمعة»[9]. إن علينا أن نواجه أخلاقاً كانطية تقوم على «التصـرف الـواعي» بالأخلاق الحقيقية»، أي الأخلاق التي تهتم، ليس بأمانينا وأفكارنا وحسب، وإنما أيضاً، وبخاصة، بفعالية أعمالنا. وذلك لأن ما يحمل معنى تاريخياً حقيقياً بالنسبة إلى ماركسيّ، يتمثل في حقيقة الناس ضمن الواقع الاجتماعي، أي في الـدور الـذي يقومون به، بشكل واعٍ أو غير واعٍ، في الصراع الطبقي، وليس في ما يمكن لهؤلاء الناس أن يفكروا به أو يقولوه بشكل إرادي. ليس مهماً، من وجهة النظر هـذه، أن يكون الكاتب تقدمياً أو رجعياً، بل أن يكون مستعداً لكشف لعبـة القـوى الحاضرة في النزاع أو إخفائها. ويعني هذا أنه علينا أن نعترف، مع ذلـك، بـأن مكياڤيلّي كاتب أساسي، حتى لو لم يكن مفكراً تقدمياً: «إن مكياڤيلّي أهم مـن كانط. ويقول إنجلس عن مكياڤيلّي إنه "أول كاتب جدير بالـذكر في العصـور الحديثة". أما ماركس فكان يقول عن كتابه *تاريخ فلورنسا* إنه "عمـل خـبير". وكان يذكر مكياڤيلّي، إلى جانب سبينوزا وروسو وهيغل، في عداد أولئك الذين اكتشفوا قوانين عمل الدولة»[10].

وهكذا، إن الفكر المكياڤيلّيّ قد ساهم بشـكل كـبير في إنشـاء «أخـلاق حقيقية»، قامت بدور إيجابـي ربما على غير علم منـها. ولا نسـتطيع أن نقـول

الشيء نفسه عن أخلاق الإرادة الطيبة والنية الصافية التي تعرض نفسها لخطر التحول إلى نقيضها، لتبدو هكذا، وكأنها تفرز في النهاية جميع أشكال النزعة الشكّية التاريخية. وذلك لأن هذه النزعة تستمتع دوماً، برؤية كل فكرة تتحول إلى «نقيضها»، ومثال ذلك تحول الحرية والفضيلة في القرن الثامن عشر إلى «رعب ونفاق» بعد الوصول إلى السلطة، وبعبارة أخرى «لقد أصبح كانط روبيسبير». وعلى العكس من ذلك، تتميز الجدلية الماركسية بالبحث عن وضع نهاية لسخريات التاريخ، بدل أن تضيف فصلاً إليها. ويقوم مصير هذا التحول على الاعتراف الصريح بضرورة الحلول الوسطية والطرق الملتوية شرط أن نضع هذه الطرق، بشكل واضح، خدمة لغاية أفقها أكثر شمولاً. وعلينا، ضمن هذا الإطار، أن نستبعد النزعة الذاتية الأخلاقية، كما المكيافيلّية الكلبية، باعتبارهما مشروعين جرميين، وأن نهتدي بمكيافيلّية أصيلة كي نتجاوزهما: «إن هناك طرقاً ملتوية، إذاً، غير أن النزعة المكيافيلّية الماركسية تتميز عن المكيافيلّية في أنها تحول الحل الوسط إلى وعي بالحل الوسط، وغموض التاريخ إلى وعي بالغموض (...)، وفي أنها تعيد تموضع خصائص السياسة المحلية ومفارقات التكتيك، ضمن منظور شامل»[11]. ويبدو أن تعاليم مكيافيلّي تكمل، إذاً، المفهوم الماركسي للتاريخ وتعمقه، بدل أن تحل محله.

## ***تناقضات الماركسية***
## ***وإعادة اكتشاف مكيافيلّي***

لا يقوم الفكر المكيافيلّيّ، ضمن رؤية «مكيافيلّيّة ماركسية»، إذاً، بدور مركزي في عملية البرهنة التي تستخدم في كتاب ***النزعة الإنسانية والرعب***. فكيف نشرح، والحال كذلك، ما ذهب إليه ميرلو - بونتي، بعد سنتين فقط، في اعتبار السكرتير الفلورنساوي شخصية أساسية في الفكر السياسي؟ لم نعد نعتبر الفكر المكيافيلّيّ، في الواقع، مكملاً للماركسية فقط، بل إنه وسيلة مميزة أيضاً لتوضيح السياسة المعاصرة. وترى فرضيتنا أنه يمكن للعودة إلى مكيافيلّي أن تفهم على أنها جواب عن التناقضات التي تكتنفها ماركسية ميرلو - بونتي: يعود الفضل للفلورنساوي في التطوير الثابت للبديهيات الخصبة جداً والمنبثقة عن مؤلفات ماركس.

وتختلف، هنا أيضاً، التقييمات التي تقدم بها ميرلو - بونتي حول ماركس، في القسم الأول من كتابه حول هذا الأخير، لدرجة تصل معها إلى التناقض أحياناً. وهكذا نجد، مع صدور كتاب *فينومينولوجيا الإدراك*، نقداً أساسياً يوضح حدود التفاؤل الماركسي، على الرغم من انتماء هذا النقد إلى الماركسية: «يستبعد الوعي كل زيف مطلق أقلّه، إذا لم يمثل هذا الوعي الحقيقة أو وضوحها المطلق. إن أخطاءنا وأوهامنا وأسئلتنا هي حقاً أخطاء وأوهام وأسئلة. إن الخطأ ليس الوعي بالخطأ، فهو يلغي الوعي. ***لا تنتج أسئلتنا دوماً إجابة، أن نقول، مع ماركس، إن الإنسان لا يثير سوى المشكلات القادر على حلها، فهذا يعني أننا نجدد التفاؤل الديني ونسلم بكمال العالم***». ويقوم الموقف الوحيد المشروع، في مواجهة التفاؤل الذي تبنى عليه «النزعة العقلانية» الماركسية، على التأكيد على أن «الخطأ والصواب لا يحولان بيننا والحقيقة، لأنهما محاطان بأفق عالم تدعونا فيه غاية الوعي إلى البحث عن حل لهما»[12]. يقارن البرهان المستخدم في كتاب ***النزعة الإنسانية والرعب***، المخلص لهذا الموقف والمعتمد بشكل صريح على الفلسفة الماركسية، بين إدراك التاريخ وإدراك «الأشياء المحسوسة»، ويشير إلى أن هذه الأشياء تتميز بأنها محتملة، لأننا لسنا قادرين أبداً على إنجاز تحليلها بشكل كامل. إن من الجهل بطبيعة الإدراك أن «نقلل من قيمة هذا الأمر المحتمل الذي يمثل بالنسبة إلينا الواقع الوحيد، تحت ذريعة وهم يقيني لا يستند إلى أية تجربة بشرية». لذلك من الواجب التراجع عن فكرة تاريخ «في ذاته» تكتب صيرورته على خلفية العالم: «لا يقدم الواقع الاجتماعي الملازم لنا دوماً والمعرَّف ذاتياً باعتباره شيئاً، والمرتبط بممارستنا على امتداد الحاضر والمستقبل، في كل لحظة، إمكانية وحيدة، وكأن الله قد حدد مستقبله، على خلفية العالم». وهذا يعني أن نجاح سياسة ما لا يثبت أبداً أنها كانت الوحيدة الممكنة، لدرجة «يقدم معها التاريخ ألغازاً أكثر مما يقدم من المشكلات»[13]. ويتمايز ماركس عن هيغل بشكل دقيق - وهنا تظهر مساهمته - بالقدر الذي يعتبر فيه أن التركيب بين الداخل والخارج، وبين الإنسان في ذاته والإنسان من أجل الآخرين، يرتبط «بالمبادرة الإنسانية» التي تحجب عنه بهذه الطريقة، «كل ضمان ميتافيزيقي»[14]. وهكذا تبدو إشكالية كتاب ***النزعة***

*الإنسانية والرعب* التي تستند إلى الفكر الماركسي، وكأنها تناقض، مع ذلك، بعض مبادئ ماركس كما يفهمها كتاب *فينومينولوجيا الإدراك*. ويبدو ماركس، في الواقع، استمراراً «للتفاؤل الهيغلي»، وناقداً راديكالياً جداً له. لقد قدّم ميرلو - بونتي، حتى في لحظة انتسابه إلى الماركسية، إذاً، حول ماركس شروحاً، إذا لم تكن متناقضة، فهي مختلفة بشكل واضح، أقلّه.

وهكذا، يبدو أن ما احتفظ به ميرلو - بونتي، لاحقاً، من فكر مكيافيلّي، يجيب بطريقة أكثر ملاءمة من مؤلفات ماركس، على التوجه الفلسفي لكتاب *النزعة الإنسانية والرعب*، بخاصة في ما يتعلق بموضوع العرَضية (la contingence) الهام جداً لدى ماركس، والذي يحتل مكانة مركزية في مؤلفات الفلورنساوي إلى جانب هذا الفارق البديهي، فالفلورنساوي بعيد جداً عن «التفاؤل اللاهوتي» الذي يميز الكثير من الصياغات الماركسية. وهكذا سيلاحظ ميرلو - بونتي أن ما يسبب الصعوبة في فهم مكيافيلّي، هو الجمع بين الشعور الحاد جداً بالعرَضية واللا عقلانية في العالم، ورغبة الإنسان في الحرية: «فهو لا يرى شيئاً يوصل التاريخ إلى التناغم النهائي، بسبب كثرة الفوضى والاضطهاد والمفاجآت والتحولات[15]». ويولي مؤلّف *الأمير*، مثل ماركس، عرَضية التاريخ مكانة مركزية، غير أنه، على عكس بعض التأكيدات الماركسية، يبتعد عن كل إثبات موضوعاني يكفل مستقبلاً متوقعاً: إذ يتعارض شعوره العميق باللا عقلانية بشكل واضح، «مع العقلانية» التي تؤسس للفلسفة الماركسية للتاريخ.

## هشاشة الماركسية وإعادة تقييم مكيافيلّي في مواجهة التاريخ المعاصر: تجربة الحرب

سوف تثبت الفرضية التي ترى أن العودة إلى مكيافيلّي ستؤدي إلى التهشيم التدريجي للماركسية، إذا وضحنا تناقضات كتابات ميرلو - بونتي حول ماركس وغموضها، على ضوء السياق التاريخي الذي رافق ظهورها[16]. لقد نقلت تجربة الحرب والعمالة للمحتل أولاً، وقبل المشكلة الماركسية، اهتمام ميرلو - بونتي في التوجه من ماركس إلى مكيافيلّي. ولم نلاحظ، من جهة أخرى، أن كتاب *النزعة*

*الإنسانية والرعب* يمكن أن يقرأ أيضاً على أنه تحليل مكرّس للمقاومة[17]. فكل شيء يسير وكأن ميرلو - بونتي يريد أن يستخلص دروس بطولة أولئك الذين امتلكوا شجاعة مواجهة صيرورة تاريخية لا يمكن إيقافها في الظاهر، ويسمح مكيافيلّي، مفكر المبادرة التاريخية، أكثر من ماركس، طبعاً، بتفسير مأساة عصر «وقعت فيه الحرب». إذا تَرك المفهوم الماركسي للتاريخ مكانة للعرضية والعنف، فكيف لنا أن لا نرى أن مكيافيلّي يسبر، في الواقع، هذا البعد بعمق وجذرية لا مثيل لهما؟ يسمح الفكر المكيافيلّيّ، إذاً، وبدقة أكبر، بأن نعبّر عن مبادرة "البطل" أو «الرجل العظيم» الذي يواجه مستقبلاً غير مستقر. وما من شك في أن ميرلو - بونتي يدرج ضرورة تدخل الأمراء والبشر الاستثنائيين في تصوره الماركسي للتاريخ. فالماركسية، كما تصورها، تزعم أنها ترفض كل تصور غائي للتاريخ، أي كل فكرة تاريخ «تقوده النيّات، سواء أكانت في فكر أولئك الذين يعيشون الأحداث أم في التصورات الماورائية»[18]. وبالنتيجة إذا كان لا مناص من أن يتحقق يوماً التطور الذي يرتسم في الوقائع، فعلينا مع ذلك أن نوضح بأن «هذا التطور ليس مقدّراً». ولا يمكن للمعنى الثابت للموقف أن ينجز إلاّ إذا أدركه صانعو التاريخ، ما يعني أن «الفوضى» غير مستبعدة على الإطلاق. غير أن ميرلو - بونتي يشدد على أن هذا الوعي يتطلب تدخل بشراً استثنائيين. ولن نستطيع في الواقع التقليل من أهمية «دور رجال السياسة الثوريين»، القادرين على فهم المسارات القائمة وإعطائها شكلاً نهائياً. وبذلك لا يجوز للمؤرخ أن يتنازل أمام «عملية عقلنة استرجاعية»: ليس اتجاه التاريخ مقدراً، فهو لا يتحقق إلاّ بفضل وجود هذا الفرد الاستثنائي أو ذاك، القادر على "توليد" أحداث «لا تضمن أية قوة حدوثها *مطلقاً*، حتى لو بدت هذه الأحداث *محتملة*»[19]. ومع ذلك، ليس من الصعب رؤية كمية التوترات، بل التناقضات التي يعج بها المفهوم الماركسي لتاريخ حتمي، لكنه ليس مقدّراً، بخاصة وأن ميرلو - بونتي يبدو وكأنه يهمل، في تحليلاته حول الحرب، حتى الفكرة اللينينية عن الفرد الاستثنائي، باعتباره "مولداً للتاريخ". وتبدو العودة إلى مكيافيلّي ذات دلالة ضمن هذا السياق، لأن مؤلّف *الأمير* يولي أهمية رئيسة لمبادرة «الرجل العظيم»، غير أنه لا يرى أبداً في التاريخ تنامياً لمنطق

داخلي. وبكلام آخر، تحافظ فينومينولوجيا ميرلو - بونتي، من خلال العودة إلى مكيافيلّي، على فكرة الفعل التاريخي «لرجل عظيم» يواجه عالماً معادياً، إلاّ أنها تبتعد، بوعي، عن منظور عقلانية داخلية للتاريخ. لقد أخذت صورة «الرجل العظيم»، في الواقع معنىً جديداً، منذ تجربة الحرب: ففي هذا «العالم المتحرك»، لم يعد بإمكان فعل البطل الحديث الاعتماد على قانون السماء، ولا على وجهة مرئية للتاريخ، بعد إهمال القناعة الهيغلية «بعبقرية الكون التي تهيء كل شيء من أجل نجاحه وتدله بوضوح على طريقه»[20]. إن ما تعلمه تجربة المصادفة والفوضى والفشل للبطل هو أنه يعمل في «زمن تكون فيه الواجبات والمهمات غامضة» لدرجة يدرك معها «بطريقة أفضل عرَضية المستقبل وحرية الإنسان». غير أننا إذا اعترفنا بالرابط العميق بين هذين الموضوعين - موضوع مبادرة البطل، وموضوع مبادرة عشوائية التاريخ - يصبح من الصعب إدراك ما تبقى من الخصائص الماركسية، وحتى الماركسية اللينينية، في مثل هذه المقاربة؛ وما من شك، في المقابل، بأن مكيافيلّي، مفكر «هشاشة الشأن السياسي»[21] يرد بشكل أفضل على الخيارات الفلسفية لميرلو - بونتي.

وبالتواكب مع هذا الأمر، تبدو الفلسفة الماركسية للتاريخ غير قادرة على منح الصراعات القومية دلالتها الكاملة. فإذا كان ميرلو - بونتي لا ينتقد ماركس، فهو أقلّه، ينتقد «ماركسية معينة» تهمل النزاعات ما إن يبدو مصير الطبقات في حالة الخطر، بشكل مباشر. إن الكثير من الماركسيين الذين يعتبرون، في الواقع، أن الفاشية «ولد الرأسمالية الفقير» يرون في الحرب بين الأمم أمراً شكلياً، وذلك لأن حقيقة التاريخ تتمثل، في رأيهم، في التضامن بين كادحي العالم بأسره: «فحين نعرض عليهم وضع بلد محتل باعتباره الأنموذج نفسه للواقع غير الإنساني، يحاولون إلحاق هذه الظاهرة بظاهرة أشمل تتعلق بالاستغلال والاضطهاد الرأسمالي. وبما أنهم يملكون أسرار التاريخ، فإنهم يفهمون العصيان الوطني، أكثر مما يفهم هذا العصيان نفسه، ويمنحونه غفراناً باسم صراع الطبقات»[22]. هكذا، "فيما تحمل العقلانية الماركسية"، في ذاتها، خطر عدم إدراك المسألة القومية، فإن الفكر المكيافيلّيّ يحيلنا إليها. وهكذا يلفت ميرلو - بونتي إلى أن مكيافيلّي قد فهم تماماً ضرورة بناء أمة

إيطالية قادرة على الدفاع عن نفسها ضد أعدائها، لأن «علينا أن نبدأ ببناء هــذا الجزء من الإنسانية كي نبني إنسانية بأسرها»[23]. ولقد قادت هذه الحالة التاريخية الحرجة مكيافيلّي إلى تنظيم بعض المشكلات المتعلقة بالأمة والوطنيــة والحــرب بطريقة تبقى الأكثر وضوحاً حتى الآن، في القرن العشرين. يقول الــدرس الــذي نستقيه، في الواقع، من النزاع العالمي الثاني: «كنا نعيش في بيئة ســلام وتجربــة وحرية قائمة على تضافر ظروف استثنائية، ولم نكن نعرف في ما إذا كانت هــذه البيئة أرضاً ندافع عنها، وكنا نظن أن هذا نصيب البشر الطبيعــي»[24]. يســمح التفكير المكيافيلّيّ القائم على موضوعة الحرية القومية، وضمن الحالــة القصــوى للحرب بتفسير الحاضر بدقة أكبر من الأممية الماركسية.

### *تنكس الثورة*

ومع ذلك، إن تجربة الحرب لا توضّح، بشكل كافٍ، عودة ميرلو - بــونتي إلى مكيافيلّي. فعلى الرغم من بواكير الصدوع في انتمائه للماركسية، إن ما قــاد ميرلو - بونتي إلى إعادة نظر جذرية في فكر ماركس وإلى إعادة اكتشاف حاسمــة لمكيافيلّي يتمثل، على الأرجح، في نتائج عمل الأنظمة الشيوعية. ففي مقالة تحمل عنوان «مضت مئة عام على البيان الشيوعي»، يــربط ميرلــو - بــونتي نقــده «للعقلانية الماركسية» بالأحداث التاريخية التي ناقضت هذه العقلانية[25]. وذلــك لأننا مضطرون إلى معاينة انقسام البروليتاريا العالمية، خلافاً لتصور ماركس، أمــا بالنسبة إلى البروليتاريا السوفييتية، فإذا تأكدنا من إزالة الملكية الخاصــة لوســائل الإنتاج، فمن غير الممكن، مع ذلك، الحديث عن «ملكيــة جماعيــة» طالمــا أن «الدخل الاجتماعي» بقي تحت هيمنة «جهاز دولة أكثر ثقلاً وتســلطاً مــن أي طرف آخر». لذلك، يثار بحدة متصاعدة، السؤال حول معرفــة مــا إذا كــان بروليتاريو العالم قد وعوا مصالحهم الخاصة، وفي هذه الحال، ما إذا كانوا قــادرين على المحافظة على السلطة المكتسبة. نحن نعرف أن ماركس لا يشك بذلك، غــير أنه، وعلى ضوء الأحداث، كل شيء يدفع للتفكير بأن ماركس قد أظهر تفــاؤلاً مبالغاً فيه: «وما أتاح لماركس إثبات ذلك ومد خطــوط الحاضــر إلى مســتقبل

"حتمي" هو نزعته العقلانية التي سيدفعنا التطور اللاحق إلى إعادة النظر فيها: كيف عرف ماركس "أن النمو الحر لكل فرد" يتوافق مع نمو الآخرين؟ إن من التهور تأكيد النقيض. نحن لا نعرف ما يمكن للحرية البشرية أن تفعله. فعلينا إذاً أن نطبق المساواة. إلاّ أن علينا أن نتفق أنه، ومنذ مئة عام، تواجه المساواة عداوة صماء في الوقائع»[26]. ويصبح بالإمكان، على ضوء أزمة الماركسية هذه التي شهدها التاريخ الحديث، أن نفهم المقارنة التي عقدت بين السكرتير الفلورنساوي وماركس، في كتاب ***مذكرة حول مكيافيلّي***. يتساءل ميرلو - بونتي في ما إذا كانت قد حلت مشكلة «النزعة الإنسانية الحقيقية» التي أثارها أولاً مكيافيلّي، واستأنف إثارتها ماركس، بعد مئة سنة (أي في مرحلة ***البيان الشيوعي تحديداً***). كل شيء يشير إلى أن شيئاً من هذا لم يحصل طالما أن كتاب ***النزعة الإنسانية والرعب*** يقود إلى الشك القاطع بأن تناقضات التاريخ قابلة «للحل»، وكأن التعايش الإنساني «يشبه مسألة هندسية ما، حيث هناك مجهول فيما يغيب اللا محدود»[27]. ومهما يكن، تسعى مبادرة ماركس إلى حل مشكلة النزعة الإنسانية الحقيقية، من خلال البحث عن الدعم في حركة الناس الأكثر تعرضاً للاستغلال، وليس في المبادئ، فهو يرى أن هذه الحركة وحدها قادرة على تأسيس سلطة تلغي كل اضطهاد[28]. غير أن الأحداث قد أظهرت أن المشكلة تتمثل في إقامة «سلطة من ليس لهم سلطة». أي في الصعوبة التي تعانيها الماركسية في التعبير بشكل وافٍ عن القضايا المرتبطة فعلياً ***بالسلطة***؛ تلك القضايا التي يمكن أن نحصرها في خيار بسيط: فإما أن تتبع السلطة تموجات البروليتاريا، وتتعرض بذلك لتهشيم قاتل، وإما أن تختار التملص منها لتنصب نفسها بذلك قاضياً يرعى مصالحها. وتغرق السلطة، في الحالة الثانية، حتماً، ضمن تصرفات السلطة التقليدية لتتحول بسرعة إلى طبقة حاكمة جديدة. وكان لا بد من تطوير «علاقة جديدة جداً للسلطة مع رعاياها» كي نتجنب هذا الفشل المتوقع جداً، وذلك عبر إبداع «صيغ سياسية قادرة على مراقبة السلطة من دون إلغائها».

وإذا كانت هذه الصيغ قد رأت النور مع فجر الثورة الروسية، من خلال التطور العفوي للمجالس، فإننا نلاحظ أن السلطة قد فقدت، «ومنذ عصيان

البحرية الروسية في كرونستاد (Cronstadt)، الصلة بقسم من البروليتاريا، وبدأت بالكذب كي تخفي النزاع». في الواقع، هذه السلطة «تعلن أن قيادة العصاة في أيدي الحرس الأبيض، كما كانت قوات بونابرت تعتبر توسان لوفيرتور (Toussaint Louverture)، عميلاً أجنبياً». وهكذا، كما كان متوقعاً أن يفتتح - مع قدوم الثورة - عصر جديداً تماماً من التاريخ الذي سيشهد زوال الانقسامات السابقة الكامل، فقد اضطررنا إلى ملاحظة أن النزاعات القديمة عادت إلى الظهور ضمن المسار الثوري نفسه، كما ظهرت سلطة جديدة «بالمعنى التقليدي» للكلمة.

لذلك علينا أن نعترف، «وكأننا نؤيد هنا مكيافيلّي»، بأن الانقسامات التقليدية لم تُزل لأنه «بينما يلجأ الحكم إلى مكر السلطة الكلاسيكي، كانت المعارضة تحظى بالتعاطف من أعداء الثورة». وقد أثير، منذ ذلك الحين، في مواجهة هذه الأحداث، السؤال حول ما إذا كان من طبيعة كل سلطة أن تنزع إلى الاستقلال، وإذا كان هذا الأمر «قدراً لا مناص منه في جميع المجتمعات البشرية» أم على العكس من ذلك، إذا كان فشل الثورة مرتبطاً فقط بأسباب خاصة بالتاريخ الروسي لوحده. نحن نعرف أن كتاب *مغامرات الجدلية*، قد قاد، بعد مرور سبع سنوات، إلى الفرضية الأولى، مع المحافظة على الأمل بقيام أشكال سياسية جديدة قادرة على تجنب النزوع إلى استقلال السلطة[29]. يضيف ميرلو - بونتي، مع ذلك، ما يعتبره «المشكلة الجوهرية»، رافضاً بشكل قاطع الحسم في مسألة الحل البديل الذي قُدِّم. ومع ذلك، علينا أن نقبل، مهما كانت الإجابة، أنه «بما أن تجربة كرونستاد، قد أصبحت نظاماً، وأن النظام الثوري قد حل فعلاً محل البروليتاريا باعتباره طبقة حاكمة، مع جميع صلاحيات السلطة غير المراقبة، يمكننا أن نستنتج أنه، بعد مئة عام على ماركس، تبقى مشكلة النزعة الإنسانية الحقيقية قائمة، وأن نبدي، إذاً التسامح مع مكيافيلّي الذي لم يستطع سوى تلمّح ذلك لا غير»[30].

إذا كان ميرلو - بونتيّ يتحدث عن "تسامح"، فذلك أولاً لأن مهمة مكيافيلّي كانت صعبة: فلم يكن باستطاعته أن يقدم، وهو يواجه النزاعات

السياسية والعسكرية لزمانه، سوى مشروع وحيد معقول، كما رأينا، إنه بناء أمة إيطالية، وكان يدرك أنه من أجل ممارسة إنسانيته، عليه أن يؤسس أولاً «هذا الجزء من الحياة الإنسانية». كانت أوروبا حينذاك تبحث عن نفسها، في الواقع، لقد جعل تفرق البشر تأسيس «شعب كوني» مستحيلاً. وكان موقف ماركس مختلفاً تماماً- وواعداً في جوانب كثيرة - فقد بدا «الشعب الكوني» قادراً على إحياء الأمل في «إنسانية جديدة»، أي «إنسانية تنتظر الاعتراف الفعلي من الإنسان بأخيه الإنسان»، عبر العالم، إنسانية لا تستطيع أن «تستبق اللحظة التي تمتلك فيها وسائل التواصل والمشاركة»[31].

## من ماركس إلى مكيافيلّي:
## انبعاث المشكلة السياسية

تحتفظ المسائل المتعلقة بالسلطة، أي المسائل *السياسية* الحقيقية، إذاً، بأهميتها كاملة، حتى بعد قيام حالة اقتصادية واجتماعية جعلتها باطلة، من حيث المبدأ، أو ثانوية أقلّه. وفيما على البروليتاريا التي أنتجتها الرأسمالية، والتي تنتج الثورة، أن تلغي الانقسامات السياسية الكلاسيكية، فإن هذه الانقسامات، تظهر، في الواقع، بالحدة نفسها، كما في السابق. علينا إذاً أن نعتبر أن الأحداث قد أيدت مكيافيلّي بعيداً عن "التسامح" الذي نادى به. ويعود الفضل إلى الفلورنساوي في الاعتراف بالمكانة المركزية، والتي لا يمكن تجاوزها، للنزاع الاجتماعي والسياسي؛ هذا النزاع الذي تم التستر عليه بشكل لافت في الفكر الماركسي أولاً، ثم أنكرته الطبقات السياسية الجديدة الحاكمة في روسيا. ينسجم الاهتمام الظاهر بمؤلفات مكيافيلّي، إذاً، في رأي ميرلو - بونتي، مع العودة إلى المشكلات الكلاسيكية للسلطة في التاريخ الحديث، ويكشف ضرورة التساؤل، الأكثر شمولاً، عن السلطة «ومصيرها المحتوم في كل مجتمع بشري». غير أن هذا الأنموذج من الإشكالية لم يكن ممكناً في إطار فكر ماركس.

عندما قام ميرلو - بونتي، لاحقاً، بتقييم خيبات العصر في كتابه **رموز** (Signes)، نوه، من جديد، إلى عدم قدرة ماركس على الإجابة عن أسئلة ذات

طابع سياسي. وبعد أن اعترف أن الماركسية قد أثارت المشكلات الحقيقية، وبأنها تشكل، مهما كانت أسباب ضعفها، "أنموذجاً كلاسيكياً"، يفتح حقلاً جديداً للتفكير، إلاّ أن ميرلو - بونتي أشار إلى أن هذه المكانة تمثل "طفرة" خطيرة، بالنسبة إلى نظرية «أرادت أن تكون تجسيداً لحركة التاريخ بواسطة الكلمات». يعتبر مثل هذا الادعاء، فعلاً، «قمة الاستعلاء الفلسفية»[32]. علينا في الواقع، أن نقرّ، في مواجهة رهانات الحاضر، أن الماركسية لا تقدم أي مَدَد: «هل تمثل هذه الماركسية المخطط العام لسياسة ما؟ وهل يعتبر تملكها النظري للتاريخ تملكاً عملياً أيضاً؟ يتواكب التملكان في ماركسية ماركس. ونكتشف الجواب من خلال السؤال، وذلك لأن السؤال ليس سوى بداية الجواب، لقد مثلت الاشتراكية القلق، أي حركة الرأسمالية»[33]. يظهر التفاؤل اللاهوتي، لدى ماركس، من الآن فصاعداً، من خلال قدرته الكاملة على مواجهة المشكلات السياسية. «وحتى حين يعترف البروليتاريون ببعضهم بعضاً"، تثار، في الواقع، بشكل دائم، مسألة معرفة «أي أنموذج عمل مشترك» يمكن أن يقترحوا. ولا يقدم ميرلو - بونتي، هو أيضاً، أية إجابة، غير أنه يشير «إلى أن النتيجة ليست العصيان بل *الفضيلة* من دون أي قنوط» في مواجهة انهيار عديد من حقائق الماضي ومشكلات الحاضر[34]. وإذا أراد ميرلو - بونتي من خلال هذا التلميح لمؤلّف *الأمير*، أن يبين، بخاصة، أن التاريخ لا يقود إلى تناغم نهائي مكتوب على خلفية الأشياء، فإنه يقود إلى التفكير أيضاً بأن المسألة السياسية تجد صياغتها الأكثر عمقاً في الفكر المكيافيلّي. ولا يمكن، في الواقع، الفصل بين هذين الاكتشافين: وذلك لأن التاريخ محروم من كل ضمان ميتافيزيقي، ومشكلة الاختيار السياسي ستبقى مطروحة بإلحاح، على الدوام.

## مكيافيلّي ومسألة النزاع

لقد كتبت «مذكرة حول مكيافيلّي»، المنشورة في كتاب *رموز*، عام 1960، بصيغة مختلفة قليلاً في السابق. ونعثر على المقالة في *أعمال* المؤتمر الدولي حول الدراسات الإنسانية تحت عنوان «المكيافيلّيّة والنزعة الإنسانية»[35]، وذلك بعد

عامين من نشرها في مجلة ***الأزمنة الحديثة***[36] (*Les Temp Modernes*) عام 1949. يبدأ نص الكتاب الإيطالي، بخاصة، بجملة لا نجدها في النسخ الأخرى: «إن مكيافيلّي مغلّف بالمكيافيلّية»[37]. يعبر هذا التأكيد عن الغاية العامة لتفسير ميرلو – بونتي، أي رغبته في وضع حدّ للمطابقة التي أصبحت شائعة، بين مكيافيلّي والمكيافيلّية. ليس لأن هذه الشهرة قد اغتصبت بالضرورة: إذ يكشف ميرلو – بونتي لدى مكيافيلّي بعض التوجهات المستقاة من المكيافيلّية أو من تصور تقني للسياسة أقلّه. ويبقى أن هذه التوجهات لا تسمح بفهم مؤلفات مكيافيلّي التي تبين أنها أكثر تعقيداً مما تعبر عنه الملخصات التي اعتدنا أن نقدمها عنها في العادة. وحتى لو كان ميرلو – بونتي لا يعرف، في الغالب، نصوص مكيافيلّي في نسخها الأصلية – لقد اطلع عليها من خلال رونوديه[38]– فقد اكتشف الدرس الحقيقي لمؤلّف ***الأمير***، من وراء طبقة الشروح التي شوهت معناه.

غير أن أهم ما نستخلصه من قراءة مكيافيلّي يرتبط بمسألة النزاع السياسي والاجتماعي وهو موضوع جرى التغاضي عن أهميته، أو جرى التقليل من أهميته، أقلّه، من الشارحين الذين اختزلوا تعاليم مكيافيلّي بالمكيافيلّية. ومن الصحيح أن بعض تحليلات سيمونّ ڤيْل قد تطرقت، منذ نهاية الثلاثينيات من القرن الماضي، إلى مسألة النزاع لدى مكيافيلّي. ولئن كانت ڤيْل قد أعلنت تأييدها للقرارات "المكيافيلّية" ***للأمير***، فإنها، من ناحية أخرى، قد كشفت في أعمال هذا المؤلّف تساؤلاً حول النزاع الاجتماعي، كما توضح ذلك في تقديمها وترجمتها لفقرة من كتاب ***قصص فلورنساوية*** الذي يتحدث عن انتفاضة الـ «تشيومبي» (Ciompi)[39]. أما لويس دو ڤيلفوس فقد رأى في مكيافيلّي مفكراً في «الصراع الطبقي»، مشيراً إلى أن تحليله لتاريخ الجمهورية الرومانية يبرز الصراع ذا الجذور التاريخية أو الاقتصادية، حتى بين الأرستقراطيين والعامة، والذي يستبق، بشكل لافت، النضال الحديث للجماهير الشعبية، من أجل التحرر والوصول إلى السلطة»[40]. ومع ذلك، فإن الدراسة الحقيقية لمسألة النزاع لدى مكيافيلّي، على المستوى الفلسفي قد ترافقت مع الشرح الذي قدمه ميرلو – بونتي. وعلينا كي ندرك أبعادها، أن نشير أولاً إلى أنه لا يمكن فصل هذه المسألة عن الخيار الشعبي للفكر المكيافيلّيّ.

## *الخيار الشعبي لسياسة مكيافيلّي*

من المسلّم به عموماً أن تعاليم السكرتير الفلورنساوي لا تختصر في لوحة تشاؤمية، أو كلبية، للحياة الاجتماعية والسياسية. أما قراءة ميرلو - بونتي فتعارض هذه الفرضية، مع الاعتراف بأن مكيافيلّي كان «ميالاً إلى النزعة الكلبية»[41]. يوضح مكيافيلّي، في الفصل الخامس والعشرين من *الأمير* بأنه قد وجد صعوبة في الدفاع عن نفسه ضد الرأي الذي يرى أن المصادفة تحكم العالم[42]. غير أن هذا النوع من التأكيد يفرض متطلبات سياسية هامة: فإذا كانت الإنسانية نتيجة مصادفة، فلن نجد من يدعم الحياة الجماعية، بادئ ذي بدء، إذا لم يأت هذا الدعم عبر الإكراه الصرف»[43]. لقد حدث، في الواقع، أن قدّم مكيافيلّي الحياة السياسية من وجهة النظر هذه وحدها. وهكذا، نجد في الفصل الرابع عشر من *الأمير* الإثبات الذي يقول إن فن الحكم يوازي فن الحرب[44]. وإذا احتوت الشروح التي تجعل من مكيافيلّي منظّراً للإكراه، بعضاً من الحقيقة، فعلينا، مع ذلك، أن نبحث عن جوهر التعاليم المكيافيلّيّة في مكان آخر. ويسعى فصل «مذكرة حول مكيافيلّي» في الواقع إلى تبيان أن مؤلّف *الأمير* لا يتمسك بهذه اللوحة التشاؤمية للحياة الاجتماعية والسياسية. وتؤكد هذه «المذكرة»، بخاصة، على *الخيار الشعبي* للسياسة المكيافيلّيّة. إننا في الواقع أمام موضوع مركزي في الفكر المكيافيلّيّ، يرى أن على سياسة تسعى لاكتساب الشرعية أن تعتمد على الشعب. ويعتقد ميرلو - بونتي، بهذا الصدد، أنه يقطع صلته بجميع القراءات التي تلح على النزعة الكلبية للفلورنساوي: «ليس تشاؤم مكيافيلّي *مغلقاً*، إذاً، بل يعرض لشروط قيام سياسة عادلة، إنها السياسة التي تُرضي الشعب. ولا يعني هذا الأمر أن الشعب يعرف كل شيء، بل أنه إذا كان هناك أحد بريئاً فسيكون الشعب»[45]. تتم الإشارة، على ضوء هذه الفرضية، إلى تحليل شهير ورد في الفصل التاسع من *الأمير*، يشرح أن بإمكاننا، من دون ارتكاب أي ظلم، أن نرضي الشعب[46]. أضف إلى ذلك أن علينا أن نتذكر الأهمية الرئيسة للمبدأ الشهير الذي يرى أن أميراً ينزع سلاح رعاياه، يهينهم من خلال حملهم على الاعتقاد بأنه لا يثق بهم، وما من شيء أفضل من ذلك من أجل إثارة كراهيتهم»[47]. يدفع هذا المبدأ إلى

الاعتقاد بأننا «نكسب، أحياناً، بشكل أفضل، الأشخاص الذين نوليهم ثقتنا»[48]. وبكلام آخر، إن الثقة الممنوحة للرعايا تؤمن، وحدها، قاعدة صلبة للسلطة السياسية. ويعتبر ميرلو - بونتي وفي ما يتعلق بمسألة الروابط بين السلطة والشعب، أن كتاب *الأمير* لا يقول شيئاً أكثر من ذلك، غير أنه يذكر، من أجل تبرير أطروحته، أن *أحاديث حول العقد الأول من حكم تيت ليف* من صنع صاحب مذهب جمهوري[49]. ويلمح هكذا، على عكس الكثير من الشروح، إلى أنه ليس هناك من تناقض أساسي بين الكتابين، وأن علينا أن نبحث عن حقيقة ما يقوله *الأمير* عن هذا الموضوع في *الأحاديث*. ومن جهة أخرى، يستطيع القارئ أن يطبق، بشكل مشروع، ضمن كتاب *الأمير* نفسه، ما يقال، في مكان آخر، حول العلاقة التي تربط الأمير بمستشاريه، على العلاقات بين السلطة والشعب، يقول مكيافيلّي: ليس على الأمير أن يقرر وفقاً للآخرين كي لا يُحتقر، ولا أن يحكم في العزلة كي لا يفقد بذلك سلطته[50]. ويجب اعتماد السلوك الأفضل بين هاتين الصعوبتين: «هناك طريقة في فرض الذات من خلال استبعاد الآخرين؛ أي تحوّل الآخرين إلى عبيد له. وهناك علاقة استشارة وتبادل مع الآخرين ليست الموت بل فعل الأنا نفسه»[51]. يفتح "تشاؤم" مكيافيلّي، إذاً، إمكانية عمل مشترك يحتفظ بالمسافة نفسها بين الذوبان والإكراه، بدل أن يقود إلى إدانة كل تجربة بين الأفراد.

### حول خبث الشعب

يبدو من المفارقة القول إن فكر مكيافيلّي يحبذ، في جوهره، سياسة قائمة على الشعب. فكيف باستطاعتنا، في الواقع، التأكيد على أن السكرتير الفلورنساوي قد بيّن أن سياسة ظالمة يمكن أن ترضي الشعب، حينما نتذكر الإثباتات الشهيرة التي تعرّف المكيافيلّية وترى أن الشعب سيّئ؟ تتطلب فكرة خبث شعبي متأصل، مع ذلك، أن نتمكن من العثور على تعريف دقيق حول طبيعة الشعب، في مؤلفات مكيافيلّي. غير أن شرح ميرلو - بونتي يبين، بشكل ضمني، أن *الأمير والأحاديث* لا يمنحان الشعب هوية محددة. وإذا كان الشعب قد عُرِّف، بشكل واضح ولا عودة فيه، بأنه سيئ، فهذا يعني أن على العنف أن يبقى الأفق النهائي للحياة

الاجتماعية، وبشكل أكبر في العلاقات السياسية. ما من شك في أنه يمكن لقـــراءة سطحية لمكيافيلّي أن تدفع إلى الاعتقاد بأنه من غير الممكن أن نجد «أرضـــاً بـــلا خصومة»، بين السلطة والرعايا[52]. يبين ميرلو - بونتي مع ذلك، أن مؤلّف *الأمير* قد أشار إلى طرق ممكنة لتجاوز «وحشية الأصول»، وذلك من خـــلال التبـــادل والعمل المشترك. وتواجه بعض التحليلات المكيافيلّية، بشكل ظاهر، المسلّمة الـــتي ترى أن الرعايا سيئون بالضرورة. هذا ما تقوله فقرة من الكتـــاب العاشـــر مـــن *الأمير*، حيث يظهر أنه «حين يجتاح العدو البلد، وحين يرى الرعايا المحاصرون في المدينة مع الأمير، أن أملاكهم قد نهبت وضاعت، فإنهم يخلصون للأمير مـــن دون تحفظ»[53]. يذكر ميرلو - بونتي عندئذ هذه العبارة لمكيافيلّي والتي تناقض تشاؤمه المزعوم، وبخاصة مسلّمته حول الخبث المتأصل لدى الإنسان: «من لا يعـــرف أن البشر يعبرون عن ارتباطهم من خلال الخير الذي يقدّمونه كمـــا الخـــير الـــذي يتلقونه؟»[54]. وإنه لأمر ذو دلالة ألاّ تذكر مع ذلك، النصوص الشهيرة *للأمـــير*، التي ترى أن الرعايا خبثاء وغير مخلصين، ضمن الشرح الذي قدمه ميرلو - بونتي، تلك النصوص التي تعتبر مفتاحاً للكتاب، في نظر العديد من الشـــارحين، بخاصـــة الشاب آرون، كما رأينا. وبالمقابل، إن ما أراد فصل «مذكرة حول مكيافيلّي» أن يظهره يتمثل في الطريقة التي يمكن أن تبنى بها العلاقة، "التبادل"، بـــين الســـلطة ورعاياها. ولا يدل هذا الأمر فقط على أن الأمير ليس ذاتاً عالمة متحررة من كـــل ارتباط، بل يشير أيضاً إلى أنه لا يمكن أن يعتبر الشعب موضوع معرفـــة صـــرفاً. يشير شرح ميرلو - بونتي هنا إلى *الممارســـة* العملية وليس إلى النهج ذي الطبيعـــة النظرية المحضة، وذلك من خلال رفضه ثنائية ذات المعرفة وموضـــوعها. وبتعـــبير آخر، تمثل السياسة، كما التربية، في نظر ميرلو - بونتي، تجربة لا تنفصـــل فيهـــا الملاحظة عن الفعل. ومن المفيد، من وجهة النظر هذه، العودة إلى الطريقـــة الـــتي تصف فيها محاضرات السوربون العلاقة بين المربـــي والطفل، لنـــدرك أنمـــوذج العلاقة التي تربط الأمير بالشعب. وحتى لو أن التربية تمثل مجـــالاً خاصـــاً، فإنهـــا تشترك مع السياسة في أنها تصبح عصية على الفهم، إذا فســـرناها انطلاقـــاً مـــن أنموذج ينبثق عن أولية العلاقة الفكرية بين الذات العارفة وموضوعها: «كما أنـــه

ليس هناك من طبيب ممارس صرف، فمن المستحيل على المربي الفصل بين الملاحظة والفعل. وحين نكون بصدد كائنات حيّة، وبصدد كائنات بشرية، بالأحرى، ليس هناك من ملاحظة صرف: ***فكل ملاحظة تدخُّل، ولا نستطيع التجريب أو الملاحظة من دون تغيير شيء في الموضوع، وكل نظرية ممارسة، في الوقت نفسه. وبالمقابل يتطلب كل فعل علاقات فهم***. ليست العلاقات بين المربين والأطفال عرَضية بل جوهرية بالنسبة إلى الوضع»[55]. وهكذا، نحن نزيف معنى العلاقة التربوية إذا اختزلناها في أنموذج *تقني* يفترض وجود طبيعة ثابتة تماماً، من الآن فصاعداً، لدى الطفل، يستطيع المربي التصرف بها من الخارج ليعدلها في ما بعد. وفي ما يتعلق بالمجال الخاص بالسياسة، يعني الرابط الثابت بين الملاحظة والفعل أن سلوك الشعب لا يرتبط بطبيعته المفترضة التي يمكن إظهار ملامحها المحددة، بل *بنوع من الرابط* الذي يمكن أن تقيمه مع هذا الشعب. ولا يمكن للأمير، إذاً، أن يدعي أنه يمنح تعريفاً للشعب، وكأن هذا الأخير موجود بشكل مستقل عن فعله. يوضح هذا الأمر إلى أي حد لا تمثل أطروحة خبث الشعب فكر مكيافيلّي: فعلى العكس من ذلك، يجري تشويه تعاليم مكيافيلّي من خلال التمسك بأطروحة متشائمة وكلبية من هذا النوع.

## ***الأنموذج التقاني لدى مكيافيلّي***

إذا كان تفسير ميرلو – بونتي يشهد تشكل فكرة ***الممارسة العملية*** لدى مكيافيلّي، فعلينا أن نلاحظ أن هذا التفسير لا يقتصر على هذه القراءة. وعلى عكس ما يقوله لوفور، فإن فصل «مذكرة حول مكيافيلّي» يشير إلى بعض التناقضات الخاصة في العلاقة التي تقوم بين الشعب والسلطة في مؤلفات الفلورنساوي، فتُعرف العلاقة بين الشعب والأمير على أنها فعل مشترك، من جهة، أي «تبادل» «ينمو معه الفرد من خلال الهبات التي يقدمها إلى السلطة». وكما سنرى ذلك، إن واقعة أن الشعب يحب أو يكره، "بشكل عشوائي"، صورة الأمير، لا تعني، مع ذلك، أنه مخدوع: «فحين يتحدث إلى آل دي ميديتشي ( Les Médicis)، فإنه يبرهن لهم أن السلطة بحاجة للحرية. وربما أصبح الأمير مخدوعاً

من خلال هذا التحول»[56]. ونكشف، بهذا المعنى، نوعاً من الانحياز "الديمقراطي" لدى مكيافيلّي. ومع ذلك يقوم ميرلو - بونتي بتعديل تحليله، إذ يلوم، في الواقع، وتحت تأثير رونوديه[57]، الفلورنساوي لأنه لم يبحث، بما يكفي من الجدية، عن تعريف عادل للسلطة. ويُفسر هذا الامتناع، بشكل نهائي، من خلال المفهوم الدوري للتاريخ الذي يرى أنه ليس بإمكان البشر التصرف إلاّ بشكل ثابت، وكذلك من خلال التقسيم الضمني للإنسانية إلى مجموعتين متميزتين: «هناك دوماً نوعان من البشر، أولئك الذين يعيشون وأولئك الذين يصنعون التاريخ»[58]. يدعم ميرلو - بونتي هذه الأطروحة في رسالته الشهيرة إلى فرانشيسكو فتّوري (F. Vettori)، ويشير إلى أن مكيافيلّي يميز بين «الطحان والفران والفندقي» الذين كان يمضي معهم يومه في المنفى من جهة، و«الرجال العظام الذين كان يقرأ تاريخهم مساءً، وهو في لباس البلاط ويسألهم *ويجيبونه* دوماً»[59]. نحن هنا أمام شرح ذي دلالة في ما يتعلق بالتوجهات العميقة للفكر المكيافيلّيّ، فهو يظهر أن مؤلّف *الأمير* يدرك أن «البشر البسطاء» بعيدون عنه، رغم أنه لم يرغب يوماً في الانفصال عنهم.

وعموماً، وعلى الرغم من أن مكيافيلّي قد أسس فكرة خصبة عن السياسة باعتبارها عملاً مشتركاً، فهو لا يبتعد، في النهاية، عن مفهوم بطولي يرى أن للبعض ميزة صنع التاريخ، فيما بعضهم الآخر محكوم عليه بتحمل هذا التاريخ: «يميل مكيافيلّي، من خلال رؤيته للكثير من العشوائية من جهة ولفن قيادي طبيعي جداً من جهة أخرى، إلى التفكير بأن لا وجود للإنسانية بل لرجال تاريخيين ومتلقين، كما يميل إلى الوقوف إلى جانب الصنف الأول من البشر»[60]. وبذلك يتطابق الخطاب المكيافيلّيّ مع خطاب السلطة، انطلاقاً من برجه العاجي. وهكذا نجد في الفكر المكيافيلّيّ - كما أشار ماريتان إلى ذلك - فصلاً جذرياً للبشرية، بين الجماهير التي يدفعها الخضوع الخادع إلى السلبية من جهة، وكبار الشخصيات التاريخية التي تفرض إرادتها الواعية على هذه *المادة* البشرية من جهة أخرى. لا نعود، عندئذ، ضمن السياسة بمعنى التفاعل الأصيل الذي يربط الأمير برعاياه في مغامرة مشتركة، بل ضمن المعرفة الموضوعية حول السياسة. وتحل المعرفة المفترضة

لسلوك السلطة وتمظهرها الواضح، محل التبادل بين السلطة والشعب. وبتعبير آخر، يحل أنموذج *تقني*، في النهاية، محل حس *الممارسة العملية*، الأساس في كل مشروع تربوي أو سياسي. وربما ارتكب المنظّر، مكياڤيلّي، الخطأ الــذي أدانــه كتــاب *فينومينولوجيا الإدراك* والمرتبط بعلاقتنا بالعالم الاجتماعي - ذلك الخطــأ الــذي يتمثل في معالجة الشأن الاجتماعي؛ باعتباره موضوعاً فكرياً، سواء أكــان ذلــك حين نتموضع فيه كما بين بقية الأشياء، أم عندما نعالج «المجتمع فينــا باعتبــاره موضوعاً للفكر»[61]. وعلينا أن نفكر في مواجهة هذه الفرضية التجريبية الماديــة والموقف المثالي، وبكلمات أخرى، في مواجهة المفهوم الموضوعي والذاتاني، بــأن الشأن الاجتماعي موجود، مثل كل معرفة واضحة وحكم صريح، علــى شــكل "استشارة"، كما أثبت ذلك الحركة العفوية التي وحدت، مع بداية ثــورة 1917، مجموعات اجتماعية أدركت أن مصيرها واحد، على الرغم من الفــروق بينــها. ويقارن ميرلو - بونتي بين الصيرورة العفوية للتاريخ، والمفهوم المزيــف «للرجــل العظيم» الذي يدينه حتى لدى مكياڤيلّي نفسه: «يعيش المــرء الطبقــة بشــكل محسوس قبل أن تصبح إرادة مقصودة. ليس الشــأن الاجتمــاعي، في الأصــل، موضوعاً غائباً. *يخطئ الفضولي والرجل العظيم والمؤرخ في سعيهم لمعالجته باعتباره موضوعاً*»[62]. كل شيء يدفعنا، في هذا المجال، إلى القول إن مكياڤيلّي قد وقع في هذا الخطأ من خلال مفهومه الدوري للتاريخ وتشاؤمه، كما يشهد بذلك نأيه عن «البشر البسطاء». من هنا يأتي تصرفه «المغامر» في دعمه لآل دي ميديتشي الذي يكشف غياب «المسار الثابت» الذي يسمح بالكشف عــن ســلطة مــن بــين السلطات، «يمكن أن نأمل منها بشيء ذي قيمة»[63]. وهكذا يــوحي ميرلــو - بونتي بأن النزعات "الديمقراطية" لدى مكياڤيلّي قد أعيد اكتشافها، بــالرغم مــن واقعيتها، من خلال انتهازيته، وتلك نتيجة مباشرة لمفهومه الموضــوعاني للشــأن الاجتماعي، في النهاية، وليس نتيجة لخطأ موضعي أو عرَضي.

## انبعاث النزاع وسياسة الحقيقة

## إعادة التفكير بشروط توافق حقيقي

هل يختزل الخيار الشعبي المساهمة الأساسية لمكيافيلّي؟ يرى ميرلو - بونتي أننا إذا استبعدنا التحفظات التي تم عرضها، فإن جوهر تعاليم مكيافيلّي يبقى بعيداً عن هذا الخيار بكل تأكيد: وذلك لأن الفضل الأكبر للنزعة الإنسانية المكيافيلّية يتبدى في إدخالنا «إلى عالم السياسة الخاص، مما يتيح لنا تقدير المهمة، إذا أردنا أن نمنح هذا العالم شيئاً من الحقيقة». لذلك؛ إن مساهمة مكيافيلّي في بناء سياسة الحقيقة تستحق الدراسة؛ تلك المساهمة التي لا تنفصل عن الاعتراف بالنزاع والتقسيمات الاجتماعية: «لم يرغب مكيافيلّي بالقول إن التوافق مستحيل من خلال وضع النزاع والصراع في أصل السلطة الاجتماعية، بل سعى إلى الإشارة، من دون خداع، إلى شرط بناء سلطة على المساهمة في موقف مشترك»[64]. وهكذا يقوم تفسير ميرلو - بونتي على سبر الأطروحة، المبررة في مكان آخر، في المجال السياسي، والتي ترى أن الرعايا دوماً منحازون، وليسوا في حالة وعي متحرر من كل تبعية ووجهة نظر. ويشير ميرلو - بونتي نفسه إلى النتائج السياسية المباشرة التي ترتبط بوضع «الليبرالية» بخاصة، والتي يمكن أن تقود إليها التوصيفات المتعلقة بالجسد باعتباره سبيل العلاقة بالعالم: «فإذا لم يكن الإنسان ذاتاً مفكرة، بل تابعةً، فلا يمكن لعلاقاتنا مع الآخرين أن تكون علاقات فكر بحت بفكر بحت عموماً؛ إنها تقوم على الفروق في الموقف: وتبدو السياسة الليبرالية الكلاسيكية مجردة»[65]. ويبين ميرلو - بونتي أن هناك «ليبرالية مجردة أو جامدة تتمثل في الاعتقاد أن البشر *متشابهون*»، مستنداً في ذلك إلى الأطروحة التي تنسب إلى "الليبرالية" عدم القدرة على اعتماد «سياسة فروق» حقيقية[66]. وهكذا تصف دراسات نفسية بعض الشخصيات «الليبرالية» التي لا تحمل أفكاراً مسبقة وتعترف أن البشر جميعاً متساوون، إلاّ أن هذه الشخصيات تبقى "جامدة" وذلك لأنها ترفض أن ترى بين هؤلاء البشر أنفسهم، فروق *الوضع* الأكثر وضوحاً»، وتحدد هويتهم على هذا الأساس[67]. وتتعارض هذه الليبرالية مع ما أسماه جان بول سارتر بـ «الليبرالية المحسوسة»[68].

يقوم درس مكيافيلّي، بوضوح، على بيان أن «التاريخ صراع، وأن السياسة ترتبط بالناس أكثر من ارتباطها بالمبادئ»[69]. ولقد أثبتت الأحداث التاريخية، في الواقع، تماماً، الفكرة المكيافيلّية التي ترى أنه يمكن للمبادئ أن تستخدم، في ذاتها، من قبل السلطات للغايات كافة. ويثير ميرلـو - بـونتي، بالاستناد إلى هـذه الأطروحة، المسألة الاستعمارية، ويشرح مثال جيش بونابارت في مواجهة عبيد سان- دومينغو: يخالف بلد الثورة، بذلك، مبادئها الأساسية، فيما ينادي بها علانية. وتظهر هنا، عموماً، المفارقة التي تقوم عليها السياسة الليبرالية الكلاسيكية: يتقن الليبراليون فن الإمساك بالمبادئ على حافة هاوية النتائج غير المناسبة. وهناك أكثر من ذلك، إذ تصبح المبادئ أداة اضطهاد حين تطبق في الموقف المناسب. ويمكننا، في مواجهة هذا الكذب، حيث نتعرف على فعل الإيديولوجيا، أن نكشف لدى مكيافيلّي تحريضاً على «كسر الدائرة» التي تخفي العنف. وعلينا، بعد الآن، في الواقع، تعريف السياسة، بشكل خاص، من خلال الأشخاص الذين يحملونها، وليس من خلال المبادئ المعلنة: لقد كان مكيافيلّي على حق: «علينا أن نملك قيماً، إلاّ أن هذا لا يكفي، بل إن من الخطأ الاقتصار على ذلك، وسيذهب جهدنا سدى إذا لم نختبر أولئك الذين يقومون بمهمة حمل هذه القيم في الصراع التاريخي»[70]. وإذا كان مكيافيلّي نفسه لم يذهب إلى نهاية هذا المنهج النقدي، بسبب ضياعه، أخيراً، في سياسة مغامرة، فإن الفضل يعود إليه، أقلّه، في الإرشاد إلى طريق فكر سياسي شغوف بكشف الاحتيال الإيديولوجي. لا ينفصل الخيار الشعبي للفلورنساوي، بالرغم من قصوره، عن سياسة الحقيقة التي تعترف بالتقسيم الاجتماعي، بدل السعي لإخفائه بمبادئ تثير الشفقة، في مختلف الحالات. وتسمح هذه السياسة فقط، بالوصول إلى توافق حقيقي، وليس إلى اتفاق مزيف على إنكار النزاع. ويمكننا بهذا المعنى، أن نعتبر أن الذين يتنكرون لمكيافيلّي، يتصرفون بطريقة مكيافيلّية حكماً، فهم صنّاع «المكر الحالم» المتمثل في تحويل أنظار البشر نحو سماء المبادئ.

وهذا يعني أن على علاقة الحقيقة التي تقوم بين السلطة ورعاياها، أن تتجنب، قبل كل شيء النفاق وتزييف المشاركة، حين تتمّ هذه المشاركة، على حساب

الاعتراف بالفروق. ويبين الفصل المكرّس لـ «الآخرون: العالم البشري» من كتاب *فينومينولوجيا الإدراك*، بخاصة، أن هناك لحظة وحدة ذات، معاشة وحتمية في العلاقة مع الآخر: «إني أعقد حلفاً مع الآخرين، وأنا مصمّم على العيش في عالم تواصليّ، خُصص فيه للآخرين مكان *بحجم مكاني*. غير أن هذا العالم التواصليّ مشروعي الخاص، ومن النفاق الاعتقاد أنني أريد مصلحة الآخرين كما أريد مصلحتي، وذلك لأن الارتباط بمصلحة الآخرين ينبثق عني أيضاً»(71). ويعتمد ميرلو - بونتي، في أفكاره حول التربية التي عرضها في محاضراته في السوربون، على هذا التحليل الذي يعالج مسألة «النفاق»: فهو يبين، من خلال الروابط بين الطفل والبالغ، مآزق «الموقف التسلطي» الذي يجعل من الطفل «بالغاً صغيراً»، كما يبين أيضاً مآزق التربية المفرطة في الليبرالية التي تعتبر الطفل "أساسياً"(72). وليس الوضع في الحالة الثانية أفضل، إذ يتظاهر المربي بالجهل بوضع كل منهما الخاص: «لا يكتسب الطفل المستوى الذي يتيح له التوازن»(73). ويشير ميرلو - بونتي، في مواجهة هذا الأنموذج التربوي، إلى أن حضور البالغ و«بعض النزاعات» -وتوضح هذه الملاحظة «مذكرة حول مكيافيلّي»- بإمكانها أن تكون ذات «قيمة تأهيلية»، ما يعني أن احترام الفروق لا يؤدي، بالضرورة، إلى تحويل «شرط الطفولة إلى عقلية طفولية» عصية تماماً على البالغين. إن تربية مفرطة في "الليبرالية" تنبثق، في الغالب، عن عدم قدرة المربي على تحمل مسؤوليته الشخصية في حل نزاعات ماضيه الشخصي، بعيداً عن التعبير عن اهتمام حقيقي بمصلحة الطفل. غير أنه لا يجوز أن يتحمل الطفل النتائج السلبية لصدماتنا النفسية، فليس من واجبه أن «يواسينا في مصائبنا الشخصية»، فهو هنا، وعلى العكس من ذلك، «كي يعيش حياته». يندرج هذا النوع من التربية في صيغة «تقوم من خلالها النساء بتربية أطفالهن بطريقة سلسة، لأنهن قد تربين بطريقة قاسية»، كي «يشعر الأطفال الذين تربوا بطريقة ليبرالية، بدورهم، أنهم بحاجة إلى النظام، كما يظهر ذلك في أفكارهم السياسية»(74).

يوضح التذكير بهذه التحليلات، وتلك المتعلقة بالتربية(75) بخاصة، تفسير ميرلو - بونتي لمكيافيلّي. وذلك لأن ميرلو - بونتي يتخذ موقفاً مماثلاً لمكيافيلّي

على المستوى السياسي، بالرغم من الفروق في مجالات التجربة، وذلك من خلال التوضيح بأن علاقة السلطة الحقيقية مع رعاياها تمر أيضاً عبر الاعتراف بالفرق بينهما، وإلاّ فتخضع هذه العلاقة إلى التذبذبات نفسها التي نراها في المجال التربوي. ويعرِّف فصل «مذكرة حول مكيافيلّي»، في الواقع، *الفضيلة* السياسية بالطريقة نفسها التي تعرّفها بها التربية المصمَّمة بطريقة مناسبة، أي باعتبارها فعلاً يتطلب «قوة إرادة حقيقية»، وذلك لأننا بصدد تصور فعل سياسي يمكن أن ينضوي تحته الجميع، ويقع بين الرغبة في نيل الإعجاب والتحدي، وبين الطيبة المماثلة لنفسها والخشونة»[76]. وينادي مكيافيلّي، السياسي الصلب، من خلال ذلك، بفضيلة عصية «على التقلبات التي يخضع لها الشأن السياسي ذو النزعة الأخلاقية»، وذلك لأنها «تضعنا، في الواقع، ضمن علاقة مع الآخرين يجهلها الشأن السياسي عموماً». ومن المفارقة أنه إذا كان الشأن السياسي الأخلاقي، يجهل، في الواقع، الآخرين، فذلك لأنه لا يهتم، في الحقيقة - على طريقة الأهل المفرطين في "الليبرالية" نفسها - إلاّ بالانسجام مع ذاته، بالرغم من ادعائه الاهتمام بالآخر مثل كل شيء. وعلى العكس من ذلك، تتميز السياسة المكيافيلّية برفضها حجب النزاع والانقسام، مما يجعل العمل المشترك ممكناً في النتيجة: «تجتاز السلطة، من خلال علاقتها بالآخرين، الحواجز بين الإنسان والإنسان، وتمنح هذه العلاقة شيئاً من الشفافية؛ وكأن البشر لا يستطيعون، أن يتقاربوا إلاّ ضمن نوع من التباعد»[77]. وتحمي مسافةٌ ما، في الواقع، العلاقةَ من مآزق المشاركة المزيفة الناتجة من الاقتراب الشديد جداً. وهكذا، تتمثل مساهمة مكيافيلّي في الطريقة التي اعترف بها بالنزاع، وبدأ برسم إمكانية تجاوزه من خلال عمل مشترك. وعلينا، وبشكل أدق، أن ندرك أن هاتين اللحظتين متلازمتان: *فلأن* ثمة اعترافاً بالنزاع يصبح في الإمكان تحقيق المغامرة الجماعية والاتفاق الجماعي.

## *النزاع باعتباره تجربة إنسانية*

علينا أن نعتبر أن النزاع لا يشير مطلقاً، لدى مكيافيلّي إلى *حالة طبيعية* يمكن أن يضع قيام السلطة السياسية حداً لها، وذلك من أجل تبرير الأطروحة التي ترى

أن مساهمة مكيافيلّي، تتمثل في اعترافه بالتقسيم الاجتماعي والسياسي. وإذا كان مكيافيلّي مؤمناً بأولية النزاع واعتقد بإمكانية تجاوزه، فإنه يعتبر، مع ذلك، أنه لا يمكن لهذا التجاوز إلاّ أن يكون *جزئياً*. ويدرك مؤلّف *الأمير*، في الواقع، إمكانية التجاوز الجزئي للنزاع «لأنه لا يجد في الصراع نفسه شيئاً غير الخصومة»[78]. أما أن يحمل النزاع الأمل في تجاوزه، فيعني أن تبزغ منه، إذاً، ملامح قدوم عالم مشترك *بالفعل*. ويصرّ كلام مكيافيلّي في مجمله على التوضيح بأنه «فيما يبذل البشر الجهد كي يبتعدوا عن الخوف، فإنهم يشرعون بالخوف من الآخرين، ومن العدوان الذي يردونه عن أنفسهم، كما ينسبون هذا العدوان للآخرين، وكأن من الضروري أن نُهين أو نُهان». ولنشر إلى أية درجة يبعدنا هذا التوصيف عن مبادئ فلسفية ثنائية مثل فلسفة سارتر، ترسم بالأحرى بيئة يرتد فيها العنف على من أنتجه. إن التمييز الجامد الذي قامت به الفينومينولوجيا السارتيرية بين «من أجل الذات» و«من أجل الآخرين»، وبين السلبية والفعالية، لا يمكنه أن يفسِّر، في الواقع، ظهور جماعة بشرية *ضمن النزاع نفسه*. وما من شك في أن هذا التمييز مفيد على مستوى *اللحظة* فقط[79]. يقول درس مكيافيلّي، في الواقع، إن هناك «حلقة مغلقة للأنا والآخرين، ومشاركة سوداء للقديسين، إن الشر الذي أرتكبه، يرتدّ عليّ، وأقاتل نفسي حين أقاتل الآخرين»[80]. يوحي هذا التوصيف بأن المفكر السياسي الأكثر صفاء، نفسه، لا يرى في الطابع النزاعي للعلاقات البشرية خصومة.

وهكذا، لا تسمح القراءة الأولى *للأمير* بالتوقف عند هذه الملاحظة الأولى التي ترى أن «الحياة الجماعية جحيم»؛ هذه العبارة ذات الأصداء السارترية القوية، والتي لا يمكن أن نشبهها بعبارة مسرحية *الجلسة مغلقة*: «الآخرون هم الجحيم»[81]. كل شيء يحدث في الواقع، وكأن تفسير ميرلو - بونتي يميل إلى تقديم إجابة عن فرضيات كتاب *الوجود والعدم* المتعلقة بأولية النزاع في العلاقات مع الآخرين[82]. يعترض ميرلو - بونتي في مقالته حول «وجودية هيغل» بالقول إن التناقضات بين «من أجل الذات» و«من أجل الآخرين» تبقى «من دون حل» لدى سارتر، لدرجة يصبح معها الجدل مبتوراً. وعلى العكس من ذلك، تقوم

عظمة فكر هيغل على تجاوزه لتشاؤمه الأولي: «تتمثل حقيقة الموت والصراع في عملية إنضاج طويلة، يتجاوز التاريخ من خلالها تناقضاته كي يحقق، من خلال الرابط الحي مع البشر، *الوعد ببشرية* تبدت في وعي الموت والصراع مع الآخر»[83]. وبكلام آخر، يبدو الصراع تعايشاً، بدل أن يقتصر على عنف يمارس أو يتلقى، محولاً الآخرين إلى شيء. وهكذا، إن ما انطوى عليه فكر هيغل واستندت إليه الفينومينولوجيا الميرلو - بونتية من أجل رفض سارتر، قد أعيد اكتشافه لاحقاً تحت صيغة جديدة لدى مكياڤيلّي. لا يتمسك مؤلّف *الأمير*، في الواقع، بملاحظته المتشائمة الأولى كما يفعل هيغل، كما لا يرى في العنف الجماعي جحيماً: «لكنه كان أصيلاً حين أثار مبدأ الصراع ليتجاوزه من دون أن ينساه أبداً»[84]. يؤكد تحليل النزاع لدى مكياڤيلّي، بهذه الطريقة، رأي ميرلو - بونتي في هيغل «وجدلية السيد والعبد»، التي ترى «أن الوعي بالنزاع غير ممكن إلاّ من خلال الوعي بعلاقة تبادلية وبإنسانية مشتركة»[85]. وعلينا، كما يبين ذلك بوضوح كتاب *فينومينولوجيا الإدراك*، أن نجد، بعيداً عن النزاع، لحظة انتفاء الفصل بين الأنا والآخرين: «يبدأ صراع الوعي مع *أنا افكر* (Cogito)، الذي يتابع كل منه موت الآخر كما يقول هيغل. وكي يبدأ الصراع، وكي يستطيع كل وعي الشك بالوجود الغريب الذي ينكره، عليهما أن يجدا أرضاً مشتركة وأن يتذكرا تعايشهما السلبي في عالم الطفل»[86]. غير أنه يبدو أن ثنائية سارتر تقلل من قيمة هذا البعد حين تختزل العلاقة مع الآخرين في نزاع لا يمكن حلّه حيث يقوم كل شخص بتحويل الآخر إلى شيء[87]. إلاّ أن هذا التوصيف يفتقد إلى ما هو جوهري، كما تبيّن ذلك نظرية سارتر حول «النظرة» (Le regard) التي تبدو غير قادرة على تفسير لِمَ «لا تزعجني نظرة كلب إليّ مطلقاً». وبذلك تفتقد الوجودية السارترية لهذه الحقيقة الأساسية التي ترى أن «الذاتانية المتسامية ذاتانية ظاهرة، تعرف ذاتها والآخرين، وهي بذلك، ذاتانية تفاعلية»[88].

يجب ألاّ تقودنا إذاً الصيغة التي ترى «أن الحياة الجماعية جحيم» إلى الخطأ. فهي لا تعبر سوى عن حقيقة جزئية، لأن الصراع لا يقتصر على ممارسة للسيطرة، فهي دوماً وبالفعل علاقة لا يظهر فيها الآخر مثل شيء خارجي، بل مثل أنا آخر.

وبكلام آخر، النزاع نزاع *إنساني*. وإذا فهمنا القسوة على أنها محاولة تحويل الآخرين إلى شيء فقط - وفقاً للتحليل الذي يقدمه *الوجود والعدم*[89] - فإننا نقف بذلك عند علاقة عنف لا تسمح بتفسير إنسانية الآخر: «حين تعترف الضحية بالهزيمة يشعر الإنسان القاسي بحياة أخرى تنبض عبر هذه الكلمات. إذ يجد نفسه أمام *نفسه* الأخرى. نحن هنا بعيدون عن موازين القوى الصرفة التي توجد بين الأشياء. وكما يقول مكياڤيلّي، لقد انتقلنا من "الحيوانات" إلى "الإنسان"»[90]. وتوضح محاضرات السوربون، في الواقع، أن القسوة تفترض «تعاطفاً مع الآخر الذي يعتبر أنا آخر»[91].

تبين المقارنة بين «مذكرة حول مكياڤيلّي» والأفكار المكرّسة لهيغل، أن ميرلو - بونتي يشير هنا، بوضوح، إلى مسار الرفع *(Aufhebung)* الذي يجري من خلاله السمو بمبدأ الصراع بشكل جزئي. علينا الحديث، بشكل أدق عن «تجاوز نسبي» وفقاً لتعبير ميرلو - بونتي، بخصوص نظريات التحليل النفسي المتعلقة بنمو الإنسان البالغ، وهو تعبير ينسجم هنا، بشكل كامل، مع تفسيره للفكر المكياڤيلّي. يشير ميرلو - بونتي، في الواقع، إلى أنه ليس من تجاوز كامل أبداً، عبر فرضية سيقوم بسبرها، حتى في كتابه *المرئي واللا مرئي*: «علينا ألاّ نعتقد أبداً أن الحاضر يلغي الماضي» كما علينا أن نردد فكرة موازية لفكرة هيغل حول التجاوز: *حافظ وأنت تحوّل*»[92]. يعني هذا المفهوم أنه لا يوجد تجاوز *نهائي* للصراع - وهذا ما أدركه مكياڤيلّي بشكل جيد، في المجال السياسي بتجاوزه لمبدأ الصراع من دون أن ينساه.

### *سياسة الملأ وسياسة التخيل*

قد نميل إلى التفكير، في هذه المرحلة، بأن شرح ميرلو - بونتي لمكياڤيلّي يقترب من الشرح الذي قدمه بورنهام في كتابه *المكياڤيلّيون*. من المؤكد أن هذه المقارنة تبدو خاطئة، وذلك لأن بورنهام لا يقترح أبداً قراءة مفينومينولوجية لمكياڤيلّي. لذلك لا يتشارك ميرلو - بونتي مع بورنهام، بشكل كامل، في قناعته بأن مؤلّف *الأمير* رائد المفهوم العلمي للسياسة. ويبقى أن القراءتين تبدوان متوافقتين في جانب منهما، وأكثر وضوحاً، من خلال نتائجهما، أقلّه، كما يبين

ذلك إلحاحهما معاً على موضوع مركزي لدى مكيافيلّي، ألا وهو النزاع والتقسيم الاجتماعي: فالاعتراف الصريح بالفروق يتيح، وحده، عملاً سياسياً يحترم متطلبات الحقيقة. ومع ذلك، يبقى التوافق هنا جزئياً، وهذا ما سنقتنع به من خلال النظر في موضوع آخر مركزي في قراءة ميرلو - بونتي، وهو موضوع يغيب، بالمقابل لدى بورهام، ضمن هذه الصيغة. وإن من الصعب كشف هذا الموضوع الذي لم يقم الشارحون بسبره بشكل حقيقي، لارتباطه *بالمخيال السياسي*. غير أنه، وبسبب عدم إدراك أهميته، لن نفهم تماماً دلالة «مذكرة حول مكيافيلّي»، لأن مسألة «المخيال» لا يمكن أن تفصل هنا عن مسألة النزاع السياسي والاجتماعي، كما سنرى ذلك.

## الملأ، حيّز السياسة

يفترض الدرس المكيافيلّيّ، في توصيفه الفينومينولوجي الذي قدمه ميرلو - بونتي، أن يكون الشرط الأساسي للسياسة حدوثها في العلن: «فكما تحول المرايا، المنتظمة في حلقة، لهباً بسيطاً، إلى مشهد ساحر، فإن أفعال السلطة، التي تنعكس في كوكبة الضمائر، تتحول لتبدع انعكاساتُ انعكاساتها مظهراً يمثل الحيز الخاص للفعل التاريخي وحقيقته بشكل عام. ترسم السلطة حولها هالة، أما لعنتها - كما لعنة الشعب الذي لا يعرف نفسه أيضاً - فتأتي من عدم إدراك صورها التي تقدمها للآخرين»[93]. وهكذا، فقد طور مكيافيلّي فينومينولوجيا *حقيقة* الشأن السياسي مسبقاً، من خلال وضع مسألة العلن في مركز توصيفاته. وذلك لأن مؤلّف *الأمير* يعتبر العلن في ثباته الخاص ليجعل منه الحيّز الخاص للعمل التاريخي *ولحقيقته*، بدل أن يعتبر هذا العلن وهماً ساذجاً. لا يجري إذاً التقليل من أهمية العلن السياسي لمصلحة حقيقة أكثر عمقاً لا تمثل سوى بداية مؤقتة، يمكن لعلم كامل أن يشرحها بشكل كامل. إن المطلوب في متابعة *فينومينولوجيا الإدراك* هوتوصيف العالَم المعاش *من أجل ذاته*، من دون أن نعتبره أقل واقعية من التمثيل العلمي للعالم. ويجهد فصل «المذكرة حول مكيافيلّي»، في الواقع، في استعادة تجربة

السياسة كما تحدث في حالتها ما قبل الموضوعية، قبل التفكير والحكم. إن ما هو معروف هكذا، هو أن مكيافيلّي قد وصّف الحيز العام باعتباره حيّزاً للعلن، وذلك بدل التقليل من قيمته وتقييمه على أساس حقيقة نعتبرها أكثر عمقاً وضرورة، مخالفاً بذلك التقاليد التأويلية العريقة، وبعيداً عن تأسيس مفهوم علمي للسياسة.

تظهر فينومينولوجيا السياسة هذه استحالة فصل مبادرات السلطة عن الانعكاسات التي يمكن أن تثيرها. إننا هنا أمام موقف فيه مفارقة، لأن على السلطة أن تتبنى بشكل كامل هذه الحقيقة التي تتبدى في العلن من خلال «آلية المرايا» والتي لا يمكن، مع ذلك لهذه السلطة السيطرة عليها إلاّ بشكل جزئي. ويظهر معنى هذه التحليلات حول التوصيف المكيافيلّيّ للعمل حين نرى كيف تنقل، إلى حقل جديد، المواقف المعروضة في ***فينومينولوجيا الإدراك*** والتي تبيّن أنه ليس علينا أن نفهم الذات «في ذاتها» متحررة من كل ارتباط لتبقى بعيدة عن أي تعريف، بل باعتبارها حاملة «هالة العمومية» في ذاتها[94]. كل إنسان محكوم بالظهور أمام الآخرين، في الواقع: إنه يحمل صورة لا تشبهه، إلاّ أنه مضطر مع ذلك لتحملها. ويبقى من الواجب الانتباه إلى واقعة أن مثل هذا التوصيف الفينومينولوجي لا يعني التأكيد على أن وجود الآخرين يجمد ما يسميه سارتر «من أجل الذات»، من خلال تقديم تعريف مفاجئ له. وينبه ميرلو - بونتيّ بأن من الخطأ الاعتقاد بأنني وعي صرف، وبأن نعوتاً مثل - برجوازي أو عامل - لا تخصني إلاّ إذا وضعت نفسي بين الآخرين، باعتباري خارجاً عنهم. يقوم هذا النوع من التفكير، السارتري الصبغة، على فرضية مزيفة تفصل بشكل حاسم بين مقولتيّ «من أجل الذات» و«من أجل الآخرين». غير أن علينا أن نفهم أن بنى من أجل الآخرين هي ***من قبل*** امتدادات لـِ من أجل الذات، وذلك لأنه، عليّ أن أدرك، حتى في التفكير الأكثر راديكالية، ما يشبه هالة من العمومية أو مناخاً من "الاجتماعية"[95] يحيط بفرديتي. وبكلمات أخرى، لا نفهم كيف يمكن لكلمات مثل «برجوازي» و«إنسان» أن تحمل لي دلالة: «يجب أن أدرك ذاتي وأنا خارج ذاتي عموماً، وأن ينشر وجودي المتفرد - إذا صح القول - حولي وجوداً نوعياً. ويجب أن تنفصل الـ من أجل الذات - أنا من أجل ذاتي والآخر من أجل ذاته، على خلفية من

أجل الآخر – أنا من أجل الآخر والآخر من أجلي أنا. ويجب أن يكون لحياتي معنى لا أصنعه أنا وأن يكون هناك، أقلّه نوع من التفاعل بين الناس، وأن يكون كل منا مُغْفلاً بالمعنى الفردي المطلق ومُغْفلاً بالمعنى العام المطلق. إن وجودنا في العالم حامل عينيّ لهذا «الإغفال»[96]. وتقوم أفكار ميرلو – بونتي الملموسة حول المجتمع والتاريخ، على هذه الأطروحة. إن ما يثبت، في الواقع، فجأة خلال تجربة الاحتلال، هو أن «هالة العمومية» تحيط بكل منا. وقد أظهرت النزعة الألمانية المناهضة للسامية حقيقة ظلت مجهولة حتى ذلك التاريخ: في الوقت الذي كنا نعتقد فيه أنه ليس هناك يهود وألمان «بل بشر فقط، أو حتى وعي»، بدا فجأة أن «كلاً منا يظهر للآخرين ضمن التعايش على خلفية تاريخية لم يحترمها، ويتصرف تجاههم بصفته "آرياً" ويهودياً وفرنسياً أو ألمانياً»[97]. ويسعى التفسير الذي قدّمه ميرلو – بونتي عن مكياڤيلّي، بخاصة، إلى سبر هذه المسألة في المجال السياسي البحت، هذه المرة، وإلى أن يبين – باستعادة مقولات *فينومينولوجيا الإدراك* – أن سلوك السلطة وفعلها يحملان معنى «لا يشكله» المجال السياسي؛ وعليه، يكتشف الأمير، نفسَه، "خارجاً عن ذاته"، وملزماً بالقيام بدور لا يستطيع أن يكون هو سيده، بنحو تام. إن نتائج هذه التفسيرات كبيرة جداً لأنها تمنع التفكير بأن الأمير ذات مطلقة تفرض قراراتها، بشكل تعسفي، على شعب سلبـي تحوّل إلى مادة بسيطة لفعله السيادي.

## *المسؤولية التاريخية: الأمير وعالمه العام*

يقوم تفكير ميرلو – بونتي، بأكمله، حول المسؤولية التاريخية وكذلك حول الأمير المكياڤيلّيّ، بخاصة، على توصيف تجربة الذات باعتبارها خارج نفسها. من المهم، كي نقتنع بهذه الفكرة، أن نتفحص كيف دُرست هذه الفرضية في ما يتعلق بعلم نفس الطفل. يظهر، في الواقع، من خلال هذه التحليلات، تساؤل حول مفهوم المسؤولية نجده في فصل «مذكرة حول مكياڤيلّي». وعلينا أن نذكر أن محاضرات السوربون حول علم نفس الطفل تبين أن «نظرة الآخرين توقظ لدى الطفل الوعي بأنه ليس فقط ما يبدو لذاته، إذ يضاف إلى هذا الأمر وعيه بذاته من خلال نظرة

الآخرين»[98]. إن ما نستخلصه من دراسة علماء النفس والمحللين النفسيين - بخاصة فالون (Wallon) ولاكان (Lacan) - لصورة المرآة و«مرحلة المرآة» هو أن الطفل ليس أنا مدركة فقط، بل هو ما نلاحظه أيضاً. وهكذا يتم التجاوز - الناقص دوماً - للعلاقات التلفيقية مع الآخرين. وعلينا أن نستخلص، وبشكل متصل، أن هذا التجاوز يثير قلقاً جديداً لدى الطفل: «إن نظرة الآخرين تسحقنا في نقطة من الحيِّز، فيما نظن أننا غير محدودين مكانياً. لذلك، يدرك الطفل هذا النوع من الصنو، ويرى أن للأشياء مظهراً آخر. فحين تبرز *الأنا* (Ego) بالفعل، فإنها تترافق بأنا أخرى في نظر الآخرين»[99]. وعلينا أن نشير إلى أن تجربة الطفل ليست تجربة *خجل* بالمعنى السارتري للكلمة: إنها ليست تحويل الأنا إلى شيء، من خلال نظرة الآخرين التي تجمد هذه الأنا، بل هي مضاعفة للأنا ضمن الأنا ذاتها التي يشعر بها الطفل. تمثل هذه المضاعفة، بالضبط، صك الولادة الحقيقي *للأنا*. وبالتزامن مع هذا الأمر، ترتسم، بطريقة ضمنية، في هذا التوصيف، شروط تجربة *المسؤولية*.

في الواقع، يقوم توصيف ميرلو - بونتي للمسؤولية، - والمسؤولية السياسية بخاصة - على أفكاره حول تجربة المرآة. وترى الأطروحة الواردة في كتاب *النزعة الإنسانية والرعب*، أن «الأطفال وحدهم يتخيلون أن حياتهم يمكن أن تنفصل عن الآخرين، وأن مسؤوليتهم تقتصر على ما قاموا به هم، وأن هناك حدوداً بين الخير والشر»[100]. لقد قدم «الفكر الليبرالي» تعريفاً ضيقاً جداً وغير كافٍ، في النهاية، للمسؤولية، وذلك لأنه لم يوضح، بشكل كافٍ هذه المسائل: ويتمثل خطؤه في اقتصاره على تمييزات جامدة بين «الغايات والأفعال» وبين «الظروف والإرادة»، أو بين «موضوعي» و«ذاتيّ» أيضاً. وعلى العكس، إن «المسؤولية التاريخية»، كما علينا أن نفهمها بشكل مناسب، تسحق الفرد في أعماله، وتمزج الموضوعي بالذاتيّ، وتنسب الظروف إلى الإرادة، وتستبدل الفرد، كما يشعر بذاته بدور «شبح لا يتعرف على ذاته من خلاله، بل عليه أن يتعرف على ذاته فيه، وذلك لأن هذا هو حاله، في نظر ضحاياه الذين هم على حق اليوم»[101]. غير أنه إذا كان ميرلو - بونتي يولي، اليوم، الكثير من الأهمية لفكر مكيافيلّي، فذلك لأن هذا الفكر ينظم فكرة المسؤولية التاريخية هذه بطريقة مثالية.

يجب ألاّ يُغفِل توضيح المواقف السياسية لميرلو - بونتي، من خلال معطيات محاضرات علم نفس الطفل، بعداً خاصاً للسياسة يتمثل في أنها تتحقق ***بشكل علني***. وهكذا نستطيع القول، إذا تجرأنا على المقارنة، إن على كتاب ***الأمير*** ألاّ يكتفي فقط، مثل الطفل، بالمرور «بمرحلة المرآة»، بل عليه أن يمر بمرحلة «المرايا المنتظمة دائرياً» التي تعكس عمله. كما أن على كتاب ***الأمير*** أن يعترف بانتسابه إلى هذه المرحلة، حتى في حال عدم السيطرة الكاملة على تأثيرات عمله المنعكس في كوكبة الوعي. إنه في الواقع، درس مكيافيلّي العظيم: إن من شروط السياسة أن تجري في العلن لأنها تتبع الشأن ***العام***. لذلك علينا أن نأسف لأننا نفسر مؤلّف ***الأمير*** من خلال ذكر «بعض حكمه التي تتحدث عن شرف الحياة الخاصة، ونجعل من مصلحة السلطة قاعدة السياسة الوحيدة»[102]. نلمّح، من خلال هذا الحُكم، إلى أن السياسة كما يفهمها مكيافيلّي بعيدة عن هذا المطلب الأخلاقي؛ وهذا ما نقصده أحياناً في الحديث عن «استقلال السياسة»[103]. يدين الفلورنساوي - في الحقيقة - «الحُكم الأخلاقي الصرف» لوحده، باعتباره حكماً ينبثق عن النطاق الخاص لوحده. ما من فصل إذاً بين الأخلاق والسياسة، كما يقال، في الغالب، إذ تستجيب الاثنتان إلى المتطلبات نفسها، ولا تحل الثانية محل الأولى، لأنها تتميز بالتفرد بالتحقق في عالم مكشوف: «إن ما يحوّل اللطافة إلى قسوة أحياناً، والشدة إلى قيمة، ويقلب مبادئ الحياة الخاصة، هو تدخل أفعال السلطة في حالة معينة من الرأي، ما يؤدي إلى تغيير في معناه. وتحدث هذه الأفعال صدى مضخماً أحياناً»[104]. وسنضطر إلى ملاحظة أنه في العمل التاريخي، تكون الطيبة كارثية أحياناً والقسوة أقل قسوة من المزاج الطيب»[105]، إذا نظرنا مثلاً إلى الطريقة التي يدرس فيها مكيافيلّي حالة سيزار بورجيا في الفصل السابع عشر من ***الأمير***[106]. يعني هذا الأمر أنه ليس باستطاعتنا فهم السياسة من دون التساؤل بعمق عما دعاه رونوديه «الرأي العام»[107]، في شرحه لمكيافيلّي.

وهكذا يجد تفسير ميرلو - بونتي لدى مكيافيلّي الأساس النظري للمواقف المعروضة بدءاً من كتاب ***النزعة الإنسانية والرعب***، والمتعلقة بمسؤولية رجال السياسة، بخاصة في زمن التواطؤ (مع الألمان). وترى الأطروحة التي يدافع عنها

ميرلو - بونتي، في الواقع، أن المتواطئ ليس - إذا كان نزيهاً - أقل ذنباً من الجَشِع والمأجور، وذلك بالقدر الذي تزول فيه الفضائل الخاصة، في السياسة، أمام المسؤولية التاريخية. إن من الضروري إذاً أن نحكم على الممثل السياسي، كما يدعونا إلى ذلك مكيافيلّي، باعتباره *رجل شأن عام* وحسب، بدل أن نحاول تبرئته باسم النيّات المفترضة: «تلك هي الفكرة التي لا نريد أن نناقشها، ولا نريد أن تكون السياسة شيئاً خطيراً أو جدياً فقط. إن ما ندافع عنه، في النهاية، هو انعدام المسؤولية لدى رجل السياسة، وليس من دون سبب. إن هذا الكاتب الذي كان يرى، في فترة ما قبل الحرب، وحتى ما بعدها بقليل، عدداً أكبر من الوزراء في الأسبوع، مما نراه اليوم في حياتنا، لا يستطيع السماح بالجِد في السياسة، فكيف الحال بالمأساة؟»[108]. إن المطلوب هنا تعريف العمل السياسي باعتباره عملاً يجري عن بعد بالضرورة، وهو مكرّس للدعاية والمظاهر، ويخضع بالنتيجة لحكم «الرأي العام». ليس علينا إذاً أن نبحث عن حقيقة الفعل السياسي، في نيات من يعمل وقناعاته، وكأن معرفة هذه القناعات قادرة لوحدها على كشف أسرار هذه القناعات والنيات، بل يجب أن نبحث عنها في النتائج والأصداء التي تثيرها في الرأي. وتؤيد المراحل الأكثر مأساوية في التاريخ، درس مكيافيلّي، ضمن هذا السياق، على ما يبدو.

## *العلاقة بين الرعايا والأمير باعتبارها تجربة عاطفية*

من الضروري من أجل تعميق مفهوم المسؤولية السياسية أن نفسر هذا النوع من العلاقة التي يمكن أن تنشأ بين الرعايا والسلطة. يذكر ميرلو - بونتي أن على السلطة التي نعتبرها شرعية، وفقاً لمكيافيلّي، أن تكون قادرة على تجنب ظهور شعورين في الرأي العام: الكره والازدراء[109]. إن من أهم ميزات الفلورنساوي أنه استطاع، بذلك، توصيف الطريقة التي يرتبط فيها الرعايا بالأمير: «تُبنى العلاقة بين الرعايا والسلطة، كما العلاقة بين الأنا والآخرين بعيداً عن المحاكمة العقلية، وتتجاوز الاحتجاج طالما بقي بعيداً عن الاحتجاج الراديكالي للازدراء"[110]. إن هذه الصلة السياسية التي تتجاوز التفكير والمحاكمة العقلية تمثل، بشكل عام، الصلة

بين «الأنا والآخرين»، إضافة إلى الصلة بين الأنا والعالم. نـدرك كيـف تهـتم فينومينولوجيا ميرلو - بونتي بإثبات أنني لست واعياً خالصاً، بل إنـني منخـرط، دوماً، في العالم من خلال جسدي المدرك. إن علينا توصيف الظـاهرة الأصـلية للإدراك، ومحاولة استعادة الحياة ما قبل العلمية للوعي، قبل التمييز الفكري بـين الذات والموضوع، وبين الأنا الفكرية والعالم الموضوعي. ويبين هـذا التوصـيف للعالم المعاش أن الإدراك ليس عملاً عقلياً يمتلك موضوعه بأكمله، وبشكل مؤقت: «أفترض، في تجربة الحقيقة المدركة، أن التوافق القائم، حـتى الآن، سيسـتمر، في سبيل ملاحظة أكثر تفصيلاً؛ إنني أثق بالعالم. ويعني الإدراك أن نوظـف دفعـة واحدة، مستقبلاً مليئاً بالمتطلبات في حاضر لا يضمنه، وهـو يـدلّ، في أسـوأ الأحوال، على الإيمان بالعالم»[111]. علينا أن نضيف أن هذا التوصيف الـوارد في الفصل الذي يحمل عنوان «الآخرون والعالم الخارجي»، يبدو ملائماً للتعبير عـن العلاقة بالآخرين: «ما إن يجتمع الوجود ويوظف في سلوك، حتى يقع تحت حكم الإدراك. وهو مثله مثل أي إدراك آخر يؤكد، عدداً مـن الأشـياء أكثـر ممـا يستوعب: حين أقول إنني أرى منفضة السجائر الموجودة هنا، أفتـرض أن نمـو التجربة الجارية والتي تصل إلى اللا نهاية قد انتهى وأطلق مستقبلاً إدراكياً كـاملاً. كذلك الأمر، إذا قلت إنني أعرف أحداً ما أو أحبه، فإنني أشير إلى عمق لا ينضب يتجاوز صفاته ويمكن أن يفجر يوماً الصورة التي أكونها عنه. هذا ما يكلّفنا إيـاه وجود أشياء و«آخرين»، بالنسبة إلينا، وليس بالوهم وإنما بفعل عنيف هو الإدراك ذاته[112]». يعني هذا الأمر أن علاقتنا بالآخرين - وخصوصاً حبنا للآخر، تحتوي على عنصر من الإيمان لا يمكن استبعاده، يتجاوز التفكير والمحاكمة العقلية. لذلك، إن محاضرات السوربون تؤكد أن «علينا أن نفسح المجال لإدراك الآخر كما هـو، وأن نتحمل أخطار احتوائه على المجهول». ويظهر هذا البعد "اللا عقلاني" بشكل كامل في التجربة الغرامية: «فكما يقول آلان: يعني حب أحد مـا أن نقسـم في شأنه ونؤكده، أكثر مما نعرف عما سيكون عليه. إننا أمام التخلي، بشكل ما، عن حريتنا في إعطاء حكمنا. لا تتيح التجربة مع الآخرين راحة الذات، لذلك يمكـن أن تبقى دوماً موضع الشك. وأستطيع، إذا رغبت أقلّه، أن أشك بحقيقة عواطـف

الآخرين تجاهي، وذلك لأنها ليست مؤكدة قطّ. لا يقدم الشخص الذي يقول «أحب» لمن يحبه كل لحظة من حياته، لا بل إن حبه يذبل إذا كان مكرهاً عليه. ويصطدم بعضهم بهذه البديهية وكأنها رفض للحب، فيرفضون منح الثقة لتأكيد لا محدود والقناعة به، من خلال شهادات هي دوماً محدودة[113].

نستطيع، على ضوء هذه التحليلات، التي تدين بالكثير لألان، أن نقدر سبب اكتشف ميرلو - بونتي في فكر مكيافيلّي تحريضاً على توصيف تجربة السياسة المعاشة، كما تكون عليه قبل التفكر فيها. ألم يوصّف الفلورنساوي، في الواقع، علاقة الرعايا بالأمير باعتبارها علاقة *ثقة* أو *خيبة أمل وحب* أو *كراهية*؟ ألم يتجنب بذلك تصوراً للسياسة مفرطاً في نزعته "الفكرية"، لا يعبر عما يحدث، في العمق، بين الرأي العام والسلطة السياسية؟ إن الازدراء هو، في الواقع، الحد الوحيد، بين الرعايا والسلطة في هذه العلاقة، كما في الحب الذي يربط بين شخصين: تصل الثقة القائمة، بذلك، إلى مستوى تصطدم معه برفض جذري لدرجة لا تستطيع أن تنجو منه. وذلك لأن على الأمير أن يتجنب، قبل كل شيء، هذا السقوط في الازدراء، إذا أراد المحافظة على سلطته.

وتبين هذه المكانة المركزية التي يمنحها مكيافيلّي "للازدراء" (وليس للخطأ) أن علاقة الرعايا بالأمير ليست ذات طابع *معرفي* وحسب. فلا يعرف الرعايا الأمير، إذا أردنا أن نعبر بدقة: فهو يقدَّم على أنه شخصية أسطورية؛ يمجده الناس أو يكرهونه، "بشكل أعمى"[114]. وبكلام آخر، يستكشف مكيافيلّي، في المجال السياسي، نوعاً من العلاقة بالسلطة لا يقوم على "التمثيل" لوحده، لذلك فإن قراءة ميرلو - بونتي لمكيافيلّي شكل علامة على تعميق الأطروحة التي قدِّمت في كتابه *بنية السلوك*، التي ترى «أن امتلاك تمثيل وممارسة المحاكمة العقلية لا يمتد أثرهما على حياة الوعي. وكما أوضح ميرلو - بونتي ذلك، يمكن للرغبة، في الواقع، أن ترتبط بالشيء المرغوب، أو للإرادة أن ترتبط بالشيء المراد، من دون أن ننظر إلى هذه المرجعية وفقاً لأنموذج العلاقة بين التمثيل والشيء الممثَّل - بالرغم من احتواء هذه المرجعية على «نواة معرفية»: «لا يمكن لأفعال الفكر أن تحمل دلالة لوحدها، من خلال احتوائها على العلم المسبق بما تبحث عنه،

وسيكون هناك نوع من ***الاعتراف الأعمى*** بالرغبة بالشيء المرغوب ووبرغبة مماثلة بإرادة بالخير. ونستطيع، بهذه الوسيلة أن نقدم الآخرين للطفل باعتبارهم مركز رغباته ومخاوفه، وذلك قبل فعل التفسير الطويل الذي يوصله إلى ذلك من خلال عالم التمثيل»[115]. نستطيع القول، إذاً، إن سياسة العلن التي اكتشفها ميرلو - بونتي لدى الفلورنساوي، تنبثق، بشكل دقيق، عن بعد آخر غير البعد المعرفي الحصري. ويتمكن هذا البعد لوحده أن يعبر عن الحب أو الكره الأعمى الذي يحرك الرعايا في مواجهة الأمير. إن ما يقترحه فصل «مذكرة حول مكيافيلّي» هو أن يُقدم الأمير إلى رعاياه أولاً على أنه قبلة رغباتهم ومخاوفهم، وليس فقط باعتباره كائناً يستطيع أن يضع جرداً لصفاته باعتباره موضوع محاكمتهم العقلية بصورة صريحة.

## *السياسة حيّز المخيال*

أن يقول المرء إن السياسة ليست ذات بعد معرفي، بشكل أساسي، بل ذات بعد عاطفي ووجدانيَ، يعني أيضاً، أن السلطة ليست موضوعاً قابلاً للدراسة العقلية الدقيقة. ويشير فصل «مذكرة حول مكيافيلّي»، في الواقع، إلى أنه علينا أن نعتبر الأمير ممثلاً يتوجه إلى «مشاهدين بُكمٍ من حوله»[116]. ويَظهر عمل رجل السياسة، من قبل، في كتاب ***النزعة الإنسانية والرعب*** شبيهاً بعمل الممثل المسرحي: «لا يستطيع رجل الشأن العام أن يشكو من أنه يُحكم عليه من خلال أعماله التي تسبب العناء للآخرين، ومن خلال الصورة غير الحقيقية التي يقدمها عن نفسه، طالما أنه يتدخل في حكم الآخرين». ونقول، كما يقول ديدرو عن الممثل على المسرح: يحمل كل إنسان، يقبل أن ***يقوم بدور***، صورة "شبح كبير" يختفي خلفها، ويصبح مسؤولاً عن شخصيته حتى حين لا يرى فيها ما يريد أن يكون»[117]. ليست لهذه المقارنات مع المسرح، والمستوحاة من كتاب ***المفارقة حول الممثل***[118]، نوعاً من النوادر لأنها تبين أن السياسة لا تجري في العلن فقط، بل في ***المخيال*** أيضاً[119]. غير أن هذه الفكرة لا تنفصل عن إظهار العلاقة الوجدانية التي تقوم بين الرعايا والأمير. وتبرز محاضرات السوربون «***الطابع***

*الوجداني للصورة* الوارد في أعمال سارتر حول المخيال، تلك الصورة العصية على الفهم إذا أردنا تعريفها بمفردات المعرفة»[120]. علينا أن نفهم المخيال آخذين بالاعتبار أن مصدره «الانفعالات». يعتمد ميرلو - بونتي، من خلال تساؤله، بعد سارتر، حول "المواقف" الساحرة تجاه الآخرين، أطروحة آلان التي ترى «أن الإنسان ساحر في نظر الإنسان»[121]. إن ما علينا أن نؤكده، بخاصة، يتمثل في أن الطابع السحري للعلاقات البشرية لا يتطابق مع تخيل مشؤوم تتوجب إزالته: «إن الموقف التصويري "المجنون" تجاه الأشياء حتمي، نوعاً ما، مع الآخرين، وذلك لأن هؤلاء يمثلون بالتعريف بعضهم الذي أدّعي أنني أدركه شخصياً عبر تمظهرات جزئية دوماً»[122]. وتقوم الفكرة المعتمدة في كتاب *المخطط العام لنظرية الانفعالات*[123]، على أن السلوك السحري تجاه الآخرين ليس حالة بسيطة ومتفردة من الموقف السحري تجاه العالم. ويحول تمسكنا بهذا التفسير دون فهمنا *لفعاليته*: «إن هذا السلوك الانفعالي الذي يبدو عبثياً تجاه عالم الأشياء، فعّال في علاقتنا مع الآخرين: إن من طبيعة الوجه البشري أن يؤثر بالآخر عن بعد، في الواقع. ويمكن للآخرين أن يؤثروا من دون استعمال وسائل حقيقية؛ فالعلاقات البشرية سحرية في جوهرها لأنها علاقات بين *دالّ ودالّ*، وهنا يصنع الكلام قدراً»[124]. ولنوضح أنه إذا كان بالإمكان، في الموقف السحري، التأثير عن بعد في الآخر، فذلك لأن الصورة تقدم فكرة تواصل مباشر ومطلق تتبدى «بشكل مفاجئ».

تسمح هذه الإضاءة بتوضيح كيف وصّف ميرلو - بونتي عمل الأمير المكيافيلّي، وقدرته على الحديث إلى «المشاهدين البكم من حوله»، لجرهم إلى تاريخ مشترك. ويهتم أحد الموضوعات الأساسية للـ «مذكرة حول مكيافيلّي»، في الواقع، بالطريقة التي يتصرف بها الأمير، من خلال نأيه، في الأصل، عن رعاياه. من الواضح، الآن، أن فعالية هذا التصرف إنما تنتج، بشكل دقيق عن الابتعاد الذي يجب على السلطة أن تظهره أمام مشاهديها. وبكلمات أخرى تتيح، *دعاية* المجال السياسي للمخيال إمكانية التسلل إلى الميدان. وذلك لأن رجل الشأن العام، غير معروف شخصياً، أكثر من أي رجل آخر، فرعاياه لا يرون حسناته وعيوبه إلاّ

من بعيد، كما يؤكد ذلك مكيافيلّي في صفحة شهيرة من الفصل الثامن من *الأمير*: «يحكم الناس عموماً بأعينهم، أكثر من حكمهم بأيديهم. فيستطيع كل إنسان أن يرى، بينما القليل من البشر قادر على اللمس»[125].

غير أن الرؤية البعيدة للأمير، حول هذا الموضوع، لا تتميز، بشكل حقيقي عن الخيال. إذ يرى ميرلو - بونتي، في الواقع، أن المخيال يناقض الواقع، باعتباره غير قابل للسبر: «في المخيال، ما إن عقدت النية على الرؤية حتى يتكون لدي الاعتقاد بأنني قد رأيت. فالمخيال لا عمق له لأنه لا يستجيب لجهودنا في تنويع وجهات نظرنا، كما لا يتوافق مع ملاحظاتنا»[126]. تجد هذه الأطروحة تدقيقاً في محاضرات السوربون المكرسة للتصور السارتري حول المخيال: «عندما أتخيل، ألغي المسافة التي تفصل بين الأشياء التي أدركها؛ يختفي مركز وعيي. إن الغرض الذي أتخيله ليس على *هذه المسافة*، أو، إذا بدا لي على بعد مئة متر، أعرف تماماً أنني لا أستطيع تغييرهذا الجانب بالاقتراب»[127]. وبكلمات أخرى، في الموقف الخيالي، يُقدم العالَم لي، *دفعة واحدة*، ولا يبدو لي على شكل حقل أجوبه كي أكتشفه. ومع ذلك لا يقوم المخيال لدى سارتر على «تمييز مطلق» بين مجالا المتخيل والواقع ولكنه يرسم فكرة مختلفة بخصوبتها مفادها «أن المخيال كي يستطيع إزاحة الواقع، يجب عدم وقوع تناقض بين الواقع والمتخيل»، وإلاّ فلن يكون «هناك مكان للأسطورة في هذا التصور». تقول أطروحة ميرلو - بونتي، في الواقع، إن «الإدراك لا ينتظر البرهان كي ينتسب للموضوع، فهو سابق للملاحظة النبيهة»، لدرجة «يتجاوز معها الإدراك المقدمات، مثل المخيال»[128]. إن «الغموض المشترك» للمخيال والواقع يسمح أحياناً للمخيال في أن يوازي الواقع، طالما أن المدرك يحتوي، بالتعريف، على شيء من الظن والغموض. وهكذا «لا يملك» الوعي قط «ما يفترض وجوده»، في كلتا الحالتين.

وإذا تبين لي أن ما من معيار حاسم، في هذا الشأن يسمح بالتمييز بين الإدراك والمخيال، فإن بإمكاننا، مع ذلك، التعرف إليهما من خلال الواقعة التي تقول «إن الجانب اللا معقول للإدراك مفتوح على تجربة تبرره» فيما «الجانب اللا معقول للمخيال مغلق، ولا يمكن التثبت منه». ويشير الفصل المكرّس للحيّز

في كتاب *فينومينولوجيا الإدراك*، بهذا الصدد، إلى أن «الرؤية الصحيحة والرؤية الواهمة لا تتمايزان، كما الفكر المناسب والفكر غير المناسب»[129]. على الفكر الفينومينولوجي، في الواقع، أن يعبر عن الطريقة التي ينفذ فيها الوهم إلى تجربتنا: «إن الفرق بين الوهم والإدراك داخلي، ولا يمكن أن نقرأ حقيقة الإدراك إلاّ من خلال ذاتها. إذ إنني إذا اعتقدت أنني أرى، في البعيد، في درب غائرة، صخرة عريضة مسطحة، هي في الحقيقة بقعة شمس، فإنني لا أستطيع القول إنني رأيت يوماً الصخرة المسطحة، بالمعنى نفسه، حين أرى بقعة الشمس وأنا أقترب منها». يبرر ميرلو - بونتي هذه الأطروحة، من خلال الإشارة إلى أن «الصخرة المسطحة لا تبدو، كما كل شيء بعيد، إلاّ في حقل ذي بنية غامضة، حيث لا تزال الروابط غير واضحة تماماً». إن إمكانية الوهم تكمن هنا: «ليس بالإمكان ملاحظة الصورة، ما يعني أن جسدي لا يسيطر عليها، كما أنني لا أستطيع أن أنشرها أمامي من خلال حركات سبر، ومع ذلك، أنا قادر على إلغاء هذا التمييز، كما أنني قادر على الوهم. ليس صحيحاً أنني لن أخطئ أبداً، وأن يكون إحساسي بعيداً عن الشك أقلّه، إذا تمسكت بما أراه بشكل صحيح. فكل إحساس مشبع بالمعنى الوارد ضمن تشكيل غامض أو واضح، وما من معلومة محسوسة لا تتغير إذا انتقلتُ من الصخرة الوهمية إلى بقعة الشمس الحقيقية. وتقود بداهة الإحساس إلى بداهة الإدراك وتجعل الوهم مستحيلاً»[130]. يسمح هذا التحليل الطويل بتوضيح التساؤل الذي يقوم عليه فصل «مذكرة حول مكيافيلّي» والمرتبط بمكانة الوهم في مجال السياسة. يؤكد ميرلو - بونتي، بالطريقة نفسها تماماً، على *المسافة* التي تفصل الأمير عن رعاياه، تلك المسافة التي تجعل إدخال المخيال أمراً ممكناً، وكما أن الصخرة المسطحة، التي يثبت بعد السبر أنها في الحقيقة بقعة شمس، وكما هو الحال عموماً في جميع الأشياء البعيدة، تتبدى صورة الأمير الأسطورية في حقل ذي بنية غامضة، ذي صلات غير واضحة المعالم، وفقاً لمصطلحات *فينومينولوجيا الإدراك*. وإذا كان باستطاعة الأمير أن يصبح أسطورة، فذلك لأن عمله لا يسمح بدراسة متأنية ودقيقة، إذ تتم هذه الدراسة بعيداً عن معظم مشاهديه. إن البعد يجمد سبر الرعايا نوعاً ما، فَهمْ غير قادرين على اللمس، إذ عليهم الاكتفاء بالنظر؛ وذلك

أحد العناصر الأساسية للبعد المخياليّ والأسطوري للتجربـة المسـرحية، في رأي سارتر[131]. وهكذا يبيّن ميرلو - بونتي أن صفات الأمير، حتى الحقيقية، هي دوماً معرضة لأن تكون «ضحية الأسطورة»: فالمسافة الـتي تفصـله عـن الشـعب، وخصائصه غير معروفة في حركة الحياة التي تحملـها قـد تحولـت إلى موقـف تاريخي»[132]. يشبه الأمير، بسبب موقعه هذا، البعيد عن الشعب، الممثـل علـى المسرح الذي يضطر إلى تحمل مسؤولية صورته المتخيّلة.

## ***الأمير باعتباره صورة أسطورية:***

## ***خطورة "انعدام الثقة" والازدراء***

ما من شك في أننا نفهم من الآن فصاداً وبشكل أفضل، سبب عدم رغبـة مكيافيلّي القول، حين بيّن أن شرط السياسة الأساسي أن تجري في العلن، إن مـن الضروري أن يمارس الأمير الخداع، «بل أن ترتسم شخصية أسطورية تقوم ببعض الحركات أو تنطق ببعض الكلمات وأن يحترمها الناس أو يكرهونا بشكل أعمـى ضمن المسافة أو درجة العمومية التي تقوم عليها الحيـاة السياسـية»[133]. يـبين مكيافيلّي، بعيداً عن توصيف موقف عرضي، أن السياسة تأخذ في جوهرها بعـداً خيالياً، وذلك من خلال الإشارة إلى أن رجـل السياسـة يتحـول إلى صـورة أسطورية. وتتمثل المشكلة التي تثار، في النتيجة، أمام كل رجل سياسة، ضمن هذه الشروط، في أن صورته الأسطورة توشك على الانهيار، في اختبار الواقـع، أمـام الإنكار المفاجئ. لذلك يشير مكيافيلّي إلى أن على الأمير أن يبقى حراً حتى أمـام فضائله، وأن يظهر القدرة على تغيير المظاهر[134].

لا يأخذ تفكير ميرلو - بونتي حول تأثير الأمير دلالته هنا أيضـاً، إلاّ علـى ضوء توصيفات ***فينومينولوجيا الإدراك*** المتعلقة بالفعل الخياليّ. يعـرف ميرلـو - بونتي هذا الفعل، بالرجوع إلى كتاب ديدور ***المفارقة حول المثل***، على أنه القدرة على عدم الاندماج بالدور، وعلى عدم الوقوع أسيراً للصورة الـتي تقـدَّم: «إن الذات الطبيعية حين تنفذ التحية العسكرية بالأمر، لا ترى في ذلك سوى موقـف تجريبـي، لذلك فهي تقلص الحركة إلى عناصرها الأكثر دلالة، ولا تندمج فيهـا،

بشكل كامل. إنها تلعب بجسدها، وتتمتع بلعب دور الجندي، "ولا تنــدمج" في هذا الدور، مثل الممثل الذي يدس جسده الحقيقي في "الشبح العظيم" للشخصــية التي يمثلها». إن القدرة على عدم الاندماج هذه، والتي وصّفها سارتر[135]، تعكس سلوكاً غير مرَضي تجاه العالم المحيط: «لا يَعْتَبِرُ الإنسان الطبيعي والممثل المواقــف الخيالية حقيقية، بل على العكس من ذلك، إنه يفصل جسده الحقيقي عن الموقف الحياتي كي يتيح له التنفس والكلام والبكاء في المخيال عند الحاجة»[136]. وتوضح محاضرات السوربون أن الممثل «يحل المتخيّل محل المعاش»، مــن دون أن يصــبح الموقف المتخيّل واقعياً ومعاشاً مع ذلك أبداً: «ويعني التعبير في هذه الحالة أن نقيم بشكل مؤقت، في هذا الشبح الذي حدد المخطوط معالمه الرئيســة»، بطريقــة لا يمتلك معها الممثل «ذكاءً وإحساساً، بل يصبح كائناً قادراً على عدم الاندماج في الدور»[137].

تساعد هذه التحليلات حول المخيال، وبدقة أكبر حول عمل الممثل – الــتي عرض ديدرو بعض متطلباتها السياسية[138]– في فهم السبب الذي دفع ميرلــو – بونتي إلى القول، في تفسيره، إن مكيافيلّي، مفكّر البعد المخيالي في السياسة. وكما هو الحال بالنسبة إلى الممثل، ليس على الأمير، الممثل السياسي، أن يبقى، في الواقع سجيناً في دوره الخاص، بل عليه أن يكون قادراً على الاندماج فيه بشكل مؤقت، وأن يتمكن من تغييره. لا يقول مكيافيلّي أبداً إنه ليس علــى الأمــير أن يمتلــك الصفات التي يبدو أنه يملكها، بل عليه أن يكرّس مبدأ قدرته على أن يكون ســيد نفسه كي ينشر نقائصه، إذا بدا ذلك ضرورياً[139]. ويصبح عليه، بذلك، أن يجهد نفسه كي يعرف دوماً، أو يخمن أقلّه، الصورة الجامدة التي يقــدمها بنفســه إلى الآخرين، كما عليه أن يتمتع بشيء من المرونة كي لا يقع في فخ هذه الصــورة. كما عليه أن يتجنب الازدراء، أي أن يمتلك القدرة على المحافظة على الأســطورة التي تحيط به وأن يمنحها الشرعية؛ حتى لو كان التغيير ثمناً لذلك. يشــير الازدراء، في الواقع، إلى الإنكار المفاجئ للمخيال.

وينطبق ما هو موضح في هذا المجال، في محاضرات السوربون حول العلاقــة المبهمة بين المشاهدين والممثلين، أيضاً، وبشكل عام، علــى العلاقــة الوجدانيــة

والمخيالية التي تجمع بين الأمير ورعاياه. يرى ميرلو - بونتي، من خلال تفكيره حول حب الجمهور للممثل وازدرائه له، في الازدراء اللحظة التي يزول فيها سحر المسرح، وذلك لأن الممثل لا يعود، فجأة، إلاّ مثل رجل بسيط. يستخدم ميرلو - بونتي، هنا، الطريقة نفسها التي استخدمها في توصيف حب الرعايا للأمير وازدرائهم له، في حديثه عن مكيافيلّي: «نستطيع أن نشرح، بواسطة السحر، العواطف المبهمة القائمة بين الممثل وجمهوره، *إن هناك دوماً إعجاباً وكرهاً*. ونزدري الممثل بالقدر الذي نعتقد أنه مخلوق فوق العادي، وربما يتم ذلك بسبب حركة السمو التي تمثلها الدلالة التعبيرية للجسد؛ هذا ما يفسر تاريخ الممثلين الذي حظيوا بأسمى آيات المديح والاعجاب، ولكنهم حرموا، مع ذلك، من أبسط الحقوق القانونية الحقوق القانونية الأكثر بداهة[140]. ما من شك في أن هذه المفارقة الظاهرة المتعلقة بموقف الجمهور من الممثلين، تتوضح في توصيف ميرلو - بونتي للمخيال. ترى أطروحة ميرلو - بونتي، في الواقع، أن المخيال يشكل مصدر خيبة باعتباره «قناعة عامة»، تدور في المطلق، بينما يتحرك إدراك الواقع في النسبي وهكذا تفسر الخيبة أيضاً، والتي يمكن أن تشعر بها أم بعد ولادة طفلها، باعتبار أن هذا الأخير يجتاز «شرط الطفل المخياليّ الذي تنفتح أمامه كل الإمكانيات إلى شرط الطفل الحقيقي الذي لا يستطيع أن يحقق كل التخيلات، وبخاصة، جميعها في الوقت نفسه». إنه الانطباع نفسه أيضاً حين نقابل «رجلاً عظيماً»، وذلك للأسباب نفسها[141]. يحمل هذا التحليل إضاءة هامة تتعلق بمضمون فصل «مذكرة حول مكيافيلّي». يطلب ميرلو - بونتي، في الواقع، من الممثل السياسي، الأمير، أن يحذر من الهبوط من الأسطورة إلى درجة الإنسان العادي. وعليه من أجل ذلك، أن يكون قادراً على الانسجام مع مرونة الأشياء بدل الإصرار على التمسك بشخصيته، في كافة الظروف. كما عليه أن يستبق التكذيب المفاجئ الذي يمكن للأحداث أن تمسس به سمعته، وأن يكون قادراً على تغيير صورته حين يكون ذلك ضرورياً.

لا يأخذ المخيال السياسي إذاً مقام التعمية الصرفة. وبذلك يبتعد ميرلو - بونتي عن التفسيرات التي تحصر تعاليم مكيافيلّي ضمن قائمة من المبادئ المكيافيلّية. ونعرف، في الواقع، «أن الوعي لا يقارن بمادة بلاستيكية تتلقى أشكالها المميزة من الخارج، من خلال أفعال سببية اجتماعية أو فيزيولوجية»[142]. غير أن التفسيرات التي تجعل من مكيافيلّي مفكراً مكيافيلّيّاً لا تعترف بهذا البعد ويتمثل خطأها في أنها لا تأخذ بالحسبان *توقعات* الشعب الذي على الأمير أن يستجيب لها، وهي تستسلم بذلك «لمفهوم بوليسي» للتاريخ سبق أن أدين في كتاب *فينومينولوجيا الإدراك*. إننا أمام مفهوم ساذج للغاية لأنه «ينسب الكثير من الوعي للرؤساء والقليل منه للجماهير»، كما لا يرى «حلاً وسطاً بين الفعل الإرادي للبعض والطاعة العمياء للبعض الآخر أو بين صانع التاريخ وموضوعه»[143]. هكذا يدين ميرلو - بونتي، في حديثه عن تفسيرات النازية الساذجة التي تقوم على الاعتقاد بأن القادة السياسيين يبرعون في الاستخدام المكيافيلّيّ للمظاهر، وكأنهم مفصولون عنها بشكل كامل. وعلينا في مواجهة هذا الشرح، أن نشير إلى أن القادة أنفسهم أسرى المخيال، وأنهم لا يتعاملون معه وفقاً لرغباتهم[144]. علينا فهم قراءة ميرلو - بونتي لمكيافيلّي على ضوء هذه التحليلات. إذ ترفض هذه القراءة الأطروحة التي ترى أن المخيال، بالنسبة إلى الفكر المكيافيلّيّ، مجرد خداع تلجأ إليه السلطة المطلقة على هواها: «لا يطلب مكيافيلّي أن نحكم بالرذائل والكذب والرعب والمكر، إنه يحاول تعريف *فضيلة* سياسية تعني، بالنسبة إلى الأمير، الحديث إلى مشاهديه البكم من حوله، والخاضعين لدوار الحياة الجماعية»[145]. ويعني هذا أن أسطورة الأمير لا يمكن أن تقتصر على خديعة شريرة، وأن المخيال كناية عن لحظة عابرة لا بد من تجاوزها للوصول إلى حقيقة في الشأن السياسي. وعلينا أن نشير، في الواقع، إلى أن «مكيافيلّي لا يقول في أي من نصوصه بأن الرعايا مخدوعون» لأن الأمير لا يتحكم بشكل مطلق «بصورته الأسطورية»، وكأننا أمام خدعة تستخدم للتلاعب بالشعب. وبدل أن يندرج الطابع المخيالي لصورة السلطة في مشروع تقني ساعٍ لخداع الآخرين، فإنه يوشك أن يخدع الأمير *نفسه* الذي عليه الحذر من البقاء أسيراً للصورة التي يقدمها لرعاياه، استجابة لتوقعاتهم.

إن من الممكن، الآن، فهم تناسق قراءة ميرلو - بونتي الكاملة لمكيافيلّي. فقد رأينا، في مرحلة أولى، أن فصل «مذكرة حول مكيافيلّي» يولي أهمية كبرى لموضوع النزاع الاجتماعي والسياسي. فربما بيّن الفلورنساوي، في الواقع، أن الاعتراف بالانقسام وحده يسمح بإقامة سلطة لا تمارس "التعمية"، وذلك لأن الانقسامات الاجتماعية ظاهرة، وأن سياسة الحقيقة ممكنة بين الأمير ورعاياه. وبدقة أكثر، لقد أثبتنا أنه إذا كان ميرلو - بونتي يجعل من الاعتراف بالنزاع شرطاً للعمل المشترك والاتفاق الحقيقي، فذلك لأنه لا يعتبر النزاع طبيعياً أو حيوانياً بحتاً. ولقد أجرى مكيافيلّي في هذه الحالة ***فصلاً*** بين حالة طبيعية متروكة لوحشية كل منا من جهة، وحالة اجتماعية وسياسية تقوم انطلاقاً من قطيعة نهائية مع الحالة الحيوانية الأولى هذه من جهة أخرى. ويوضح ميرلو - بونتي أن مكيافيلّي لا يؤيد مثل هذا التمثيل للرابط طبيعة/مجتمع، لأنه يبين على العكس من ذلك، أن النزاع هو ***بالفعل*** نزاع إنساني، وأن الحالة الاجتماعية والسياسية تعتبر تجاوزاً جزئياً له. أما في ما يتعلق بالجانب الآخر من التحليل الذي كشفنا هنا منطقه، فهو يهتم بالبعد المخيالي للسياسة: إن الأمير، تلك الصورة "الأسطورية"، لا يسيطر بشكل كامل على المظاهر، بل عليه أن يلبي ***طلباً*** أقرب إلى العاطفة منه إلى الحساب. وهو مهدد، مثل الممثل المسرحي بالغرق في الازدراء، إذا هبط من الصورة المخيالية إلى مستوى الإنسان السوقي. ***غير أن في استطاعتنا أن نستنتج بعد الآن أن موضوع النزاع، والمخيال يمثلان وجهين لإشكالية أساسية في تفسير ميرلو - بونتي.***

وعلينا أن نلاحظ أولاً، من أجل دعم هذا التحليل، أنه قد تم سبر الرابط بين مسألة النزاع ومسألة المخيال، جزئياً، في كتاب ***النزعة الإنسانية والرعب***. وتقوم إحدى الفرضيات التي اعتمدت حينئذٍ، على القول إنّ أسس كل شرعية عرضيةٌ، وذلك لأن تجربة الحرب المحدودة والاحتلال قد بينت، في الواقع، «الأصول العاطفية وغير الشرعية لكل شرعية وكل عقل»[146]. لذلك علينا أن نتراجع عن الوهم الذي يرى أن إرادات البشر «متطابقة». إن ما تظهره حالات الأزمة، في الواقع، مثل النزاع بين حكومة فيشي وفرنسا الحرة، على أعلى الدرجات، هو أن البشر يحكمون على أنفسهم بالموت لأنهم لا يرون المستقبل بالطريقة نفسها.

ويبدو ان المنتصرين يدينون، في النهاية، بانتصارهم إلى اتفاق عفوي، وطبيعي إذا صح القول، مع الجسم الاجتماعي، ويتم ذلك بطريقة *استرجاعية*، مع مرور الزمن. يشير ميرلو – بونتي في الواقع – توضح هذه النقطة قراءته *للأمير* – إلى أن الأفراد المسالمين جداً يتحدثون عن ريشوليو (Richelieu) ونابليون من دون خوف، متناسين بذلك الجرائم التي قامت عليها سلطتهما: «إن *المسافة* وثقل الحدث المكتسب يحولان الجريمة إلى ضرورة تاريخية، والضحية إلى حلم فارغ»[147]. نستطيع بهذا المعنى، وبحق، أن نؤكد بأن هناك «عامل دجل» لدى كل «رجل عظيم»[148]. إن مثال ريشوليو هام جداً فهو يُعتبر رجل السياسة الذي استوعب بشكل كامل الدرس المكيافيلّي[149].

وهكذا تتكون إشكالية مكيافيلّية خاصة تجمع مسألة النزاع ومسألة المخيال. وإذا وُصّفت صورة «الرجل العظيم» بالخديعة، فليس ذلك لأنه فرد خبيث مسيطر بشكل كامل على صورته؛ ولا نقول هذا، بكل تأكيد أيضاً، كي ندينه أخلاقياً. إن كل موقف مسالم، في الظاهر، يتحول إلى حقيقة بتدخل المخيال، بالقدر الذي يقوم به كل مجتمع جرت دراسته بدقة، على نزاع أولي يتواجه فيه البشر في ما بينهم؛ ليس من أجل هذا الخير أو ذاك فقط، بل من أجل الغايات النهائية للوجود أيضاً. لقد ناضل «الإنسان المكيافيلّيّ العظيم» كي يفرض نفسه أولاً، قبل أن يظهر على ما هو عليه. وهو يبدو للآخرين، بطريقة *استرجاعية*، وكأنه لا يستخدم العنف والنزاع. غير أن سلطته نفسها مهددة؛ ما يعني أنه لم يتم تجاوز النزاع بشكل كامل. إن *المسافة*، إذاً التي رأينا أنها شرط مشهد مخيالي، يغيّر ضمن هذا التحليل وجه فعل الإنسان السياسي: ليس المقصود هنا المسافة المكانية وحسب بل الزمانية أيضاً. فبفضل هذا الأخير، يثبّت الإنسان العظيم، باعتباره صورة مخيالية، نظاماً مؤقتاً يسترجع نزاعاً أوليّاً ويحافظ عليه.

ما من شك في أن هذه الأطروحة، التي لم تكتمل بعد، تقع في لب فصل «مذكرة حول مكيافيلّي». ويشير ميرلو – بونتي، في الواقع، إلى أن عرَضية كل سلطة، ومسألة معرفة كيفية استرجاع هذه العرَضية، تمكن بين الموضوعات الرئيسة لكتاب *الأمير*: «يصف كتاب *الأمير* السلطة دوماً: «سواء أكانت وراثية أم

جديدة» باعتبارها موضوع نزاع وتهديد. وإن من أحد واجبات الأمير حل المسائل قبل أن ***تصبح غير قابلة للحل*** بسبب انفعال الرعايا. ويقال إن المقصود هنا تجنبُ استيقاظ الجماهير. ليست هناك سلطة قائمة بالمطلق، بل هناك بلورة للرأي تسمح بقيام السلطة وتجعلها أمراً مكتسباً. وتتركز المشكلة، إذاً، في تجنب انفراط عقد هذا الاتفاق الذي يمكن أن يحدث في زمن قصير، مهما كانت وسائل الإكراه، إذا تجاوزنا حداً معيناً من الأزمة». «وتصنف السلطة [بهذا المعنى] في إطار الاتفاق الضمني» بالقدر الذي «يقبل فيه البشر بالعيش في أفق الدولة والقانون، طالما لا يثير الظلم لديهم الوعي بما يحل بهم من الأمور غير المبررة»[150]. وتظهر بوضوح تام، من الآن فصاعداً، العلاقة العميقة التي تجمع موضوع النزاع بمسألة المخيال، في شرح ميرلو - بونتي لمكيافيلّي. ويمكن تلخيص هذه العلاقة على النحو التالي: ***إن الصورة الأسطورية «للرجل العظيم» أو الأمير، شرط لاسترجاع عرَضية الأصول وتجاوزها، أي النزاع السياسي الكامن في قلب المجتمعات***. وبكلام آخر، إن على الأسطورة أن تسمح ببناء التاريخ المشترك بعيداً عن أن تكون مجرد تعمية.

## وعود الإشكالية المكياڤيلّيَة:
## نحو تجاوز للصيغة الماركسية

وبذلك تشكل إعادة اكتشاف ميرلو - بونتي لمكياڤيلّي الرد على الصعوبات التي تثيرها إشكالية ماركس. من المهم، بعد الآن، أن نبيّن كيف تنفتح قراءة ميرلو - بونتي على إشكالية واعدة، تقطع الصلة ببعض الفرضيات المسبقة الأساسية للماركسية. لقد ساعد التعامل مع مؤلفات مكياڤيلّي ميرلو - بونتي على الابتعاد بشكل كامل عن أطروحتين من صلب المرجعية الماركسية: من جهة، فكرة إمكانية تجاوز النزاع السياسي والاجتماعي بصورة نهائية، وتلك التي ترى أن المخيال إن لم يكن وهماً فهو عنصر ارتداد تاريخي أقلّه من جهة أخرى. ويكشف فصل «مذكرة حول مكياڤيلّي» في مواجهة هذا الموقف الطابع النزاعي لكل مجتمع والخصوبة التاريخية للمخيال في آن واحد؛ وهما فرضيتان تشكلان وجهين للإشكالية الوحيدة نفسها.

### العودة إلى مكيافيلّي باعتبارها رداً على صعوبات التفاؤل الماركسي: الطابع الأبدي للنزاع

لقد أشار ميرلو - بونتي في كتابه *رموز*، ومن خلال وضع تقييم للفكر الماركسي، إلى أن أهم ضعف تعاني منه الماركسية التي علينا أن "نعيد النظر" فيها لهذا السبب، كما هو الحال مع علم النفس التحليلي من ناحية أخرى يتمثل في أنها سلّمت بقدوم مجتمع *بلا نزاعات*. غير أن هذه المسلّمة تبدو، بعد الآن، وهمية بشكل تام: «ليس المطلوب تصنيف البشر والمجتمعات، وفقاً لانسجامهم مع قانون المجتمع اللا طبقي أو الإنسان بلا نزاعات: إذ لا يمكن لهذين المفهومين أن يساعدا في دراسة مجتمع أو إنسان في الوجود»[151]. علينا أن نقول، في الحقيقة، "إن الإنسان السليم" ليس بالضرورة «من أزال التناقضات من ذاته»، كما أنه ليس الذي يستخدمها ويقحمها في عمله الحيوي». وهكذا تقود المقارنة التي يقدمها ميرلو - بونتي أحياناً بين التاريخ البشري والتجربة المعاشة - إذا أردنا أن نسبر نتائجها كافة - إلى توضيح استحالة اعتماد معيار وحيد نحكم بواسطته على المحاولات المختلفة. ويشرح ميرلو - بونتي، ضمن هذه الرؤية، ومن خلال توجهه إلى ماركس بالقول إن «تقدم التاريخ الاجتماعي الاقتصادي، حتى في ثوراته، لا يعني الانتقال إلى مجتمع متجانس أو بلا طبقات، بقدر ما يعني البحث، من خلال وسائل ثقافية غير أنموذجية، عن حياة من غير المتعذر على الغالبية أن تعيشها»[152]. وهذا يعني أن التاريخ البشري ليس، منذ الآن، «مصنوعاً بطريقة يحدد معها، يوماً ما، وضوح الهوية، في الساعات كافة وفي الوقت نفسه». وتشير مقدمة كتاب *الرموز*، من خلال متابعة هذه الفكرة، إلى أنه ليست هناك «ساعة كونية» بل «تواريخ محلية» تتتابع ببطء الواحد تلو الآخر[153]. وما من شك في أن هذه الحالة الجديدة تشكل خيبة لمن يؤمن بتاريخ مكرس للخلاص النهائي، في نهاية صيرورة متجانسة- وذلك تماماً حال الماركسية - من الأفضل، مع ذلك، إهمال هذه الفلسفة التي تدعي الحكم، على الحاضر، من برجها العاجي العالي. لا يجوز أن يكون "القنوط" هو النتيجة التي يمكننا أن نستخلصها من هذه الأزمة، بل ما أسماه ميرلو - بونتي، بعد مكيافيلّي، «الفضيلة». يستطيع الفكر المكيافيلّيّ، إذاً،

أن يشكل السلك الهادي لإعادة النظر في التاريخ العالمي المكوّن من تجارب تاريخية متعددة، تعترف، كل واحدة على طريقتها وبشكل مناسب إلى حد ما، بآلية الانقسامات الاجتماعية وتستثمرها، من دون أن تتبنى المشروع الوهمي الساعي إلى إلغائها نهائياً.

من المؤكد أن ماركس نفسه قد أدرك، بشكل دقيق، التناقضات التي تخترق المجتمعات الحديثة؛ إلاّ أنه يبقى فيلسوفاً "كلاسيكياً" «بالمقدار الذي يسلّم فيه أيضاً بأن «*الممارسة العملية* (Praxis) تشكل امتداداً للحقيقة التاريخية (من خلال صنعها)»[154]، وذلك من خلال قناعته بحقيقة مكتوبة على خلفية العالم. إن وراء التناقض الطبقي الذي توصّفه النظرية الماركسية للتاريخ، «مبدأ العقلانية» المتخفي والمتجسد في «طبقة تعد أساساً للحضارة الجديدة»، تلك الحضارة «المتحررة بشكل كامن من التناقضات كافة». علينا أن نلاحظ، في مواجهة مثل هذا التفاؤل المؤسس للعقلانية "الكلاسيكية"، أن هناك، في الحقيقة «أزمة عقلانية في العلاقات بين البشر». إننا من الآن فصاعداً، أمام «سؤال يحاول أن يعرف ما إذا كانت هناك إمكانية مشتركة وشرعية بين البشر، أي إمكانية وجود مجتمع عضوي». غير أننا رأينا أن هذا السؤال لا يعني شيئاً في نظر ماركس، بينما يمثل، بالمقابل، جوهر الإشكالية المكيافيلّية. يمكننا إذاً أن نختم بالقول إن فكر ميرلو - بونتي قد بيَّن، بشكل استباقي نوعاً ما، استحالة إلغاء النزاعات، وهذا ما ذهب إليه ميرلو - بونتي في كتاباته الأخيرة، بالرغم من أنه لا يثير هذه الفرضية بشكل ظاهر . ويبقى السؤال إذاً حول معرفة كيف يستطيع المجتمع مواجهة هذه النزاعات وإدماجها ضمن آلية هذا المجتمع كي تصبح منتجة. والحال هذه، أننا إذا أردنا أن نفكر في الإنتاجية الكامنة خلف هذه النزاعات، فإن علينا أن ندرس الشروط التي تتكون خلالها مغامرة جماعية تربط البشر في ما بينهم، بعيداً عن انقساماتهم. من هنا تأتي الأهمية الرئيسة لموضوع آخر، إنه *المخيال السياسي* الذي جعله مكيافيلّي موضوعاً للدراسة بنحو مختلف عن ماركس.

## ***البعد المخيالي للسياسة لدى ماركس ومكيافيلّي***

لا تشير العودة إلى مكيافيلّي، في الواقع، إلى الاعتراف بالطابع الثابت للنزاع السياسي والاجتماعي فقط. فقد رأينا أن ميرلو - بونتي قد وجد في أعمال مكيافيلّي، أيضاً، تفكيراً حول المخيال السياسي، ولو بطريقة أقل وضوحاً. غير أن من اللافت أن هذا المخيال لا يقتصر على وظيفته ***الانكفائية***. وذلك لأن ملامح تساؤل ميرلو - بونتي حول الموقع الرئيس للمخيال في السياسة، تظهر في مقالة «وقعت الحرب» التي توصّف النزعة السلمية لفترة ما بين الحربين باعتبارها «***تعويضاً بالمخيال*** عن ذكريات عام 1914»[155]. كذلك، إن تحليل النزعة المعادية للسامية ينسجم مع تعريف السلوك المخياليّ والوعي الأسطوري: «لا يستطيع من يعادي السامية أن يعذب اليهود إذا رآهم على حقيقتهم» ولكنه على وجه التحديد «لا يرى اليهود الذين يتألمون، إنه يعيش أسطورة اليهودي»[156]. علينا توصيف السلوك المعادي للسامية بما هو فيه، باعتباره ناتجاً من الوعي الأسطوري. وهكذ يتم توظيف تحليلات ***فينومينولوجيا الإدراك*** المكرّسة للأسطورة، والتي تشير إلى استحالة تحقيق المساواة «بين جميع التجارب في عالم واحد وجميع الصيغ في وعي واحد»[157]. ذلك هو حال الوعي الأسطوري: فطالما أن هذا الوعي لم يملك بعد مفهوم الأشياء أو الحقيقة الموضوعية «فكيف يمكنه نقد ما يعتقد أنه يعانيه؟ وأين سيجد نقطة ثابتة كي يتوقف؟ وكيف سيدرك نفسه باعتباره وعياً صرفاً، ويدرك العالم الحقيقي خلف التوهمات»[158].

وهكذا لا يعتبر النص حول مكيافيلّي، أول نص سبر البعد التخييلي للسياسة. فقد ألمح ميرلو - بونتي، في الواقع، من قبل أن المنهجية الفينومينولوجية تسمح بالتأكيد على دور المخيال في العالم الاجتماعي والسياسي، بدل الحط من قدْره باعتباره مجرّد وهم بسيط علينا التحرر منه للوصول إلى "الواقع". ولنشر، مع ذلك، إلى أن فصل «مذكرة حول مكيافيلّي» يبدأ برسم إشكالية أصلية من خلال القول إن فعالية المخيال ليست ذات طبيعة انكفائية فقط. ففي مقالة «وقعت الحرب» اقتصر التحليل على هذا المجال لوحده. في الواقع، إن التعويض بالمخيال عن ذكريات

الحرب؛ الأمر الذي قام به أنصار السلام، كما هو الأمر بالنسبة إلى الأسطورة النازية لا يمكن فهمه إلاّ على أنه *منفذ للهروب* أمام ضرورات الزمن الحاضر[159].

ما من شك في أنه أمر ذو دلالة أن يعتني التفكير حول المخيال في السياسة، حتى ذلك الحين، بقراءة ماركس. ويبدو واضحاً، في الواقع، الدّين تجاه الإشكالية المعروضة في كتاب *الثامن عشر من برومير* (الشهر الثاني في تقويم الثورة الفرنسية) *للويس نابليون بونابرت*: «فحين يؤكد ميرلو - بونتي أنه إذا بقيت المشكلات الواقعية للزمن من دون معالجة، فإن الحياة الاجتماعية ستبقى قائمة «في ذلك الحوار وتلك المعركة بين *الأشباح* حيث تذرف فجأة دموع حقيقية، ويسفك دم حقيقي»[160]، فهو يعتمد في ذلك، من دون شك، تحليلات ماركس حتى في مفرداتها، حيث تظهر الأهمية التاريخية للمخيال في وظيفته الانكفائية. ويعني هذا الأمر أن الاعتراف بفعالية المخيال لا ينفصل عن نقده. يتأتى الموقف التخييلي في المجال السياسي، في رأي ميرلو - بونتي، إذاً، عن القلق في مواجهة تناقضات التاريخ، ويشير إلى محاولة سحرية للتخلص منها. وسنقتنع أيضاً بتأثير ماركس في هذه الإشكالية، إذا نظرنا إلى الطريقة التي يفسر بها ميرلو - بونتي كتاب *الثامن عشر من برومير* في محاضرات السوربون، حين يوحي، في مناقشته لأطروحات جاكوب ليفي مورينو (J. L. Moreno) أن التاريخ لا يسير وفقاً لمخطط مخياليّ إلاّ ضمن بعض المواقف الاجتماعية المحددة: «يرى ماركس أن كل حدث تاريخي يجري مرتين: على وقع مأساوي في المرة الأولى، وعلى وقع هزلي في المرة الثانية (نابليون الأول، نابليون الثالث حيث ولد الثاني من رماد الأول ولم يبدع شيئاً ثابتاً). يرى ماركس أن البروليتاري هو من لا يقوم بأي دور في الواقع، فقد أنهك جسدياً ومعنوياً، وهو يعبر عن الإنسان النقي الواضح، البعيد عن أي مظهر كاذب، حين يبرز في التاريخ العالمي. أما دوره الحقيقي فيتركز في أنه يمثل حقيقة الكائن البشري. ويربط ماركس، بذلك، دجل *الشخصيات التاريخية* بأنموذج من *الموقف البشري* (موقف البرجوازية بكل زيفها). علينا أن نستنتج من هذا التحليل أنه «لا يمكن اختزال التاريخ الاجتماعي كله، وبشكل مسبق، في حقل العلن والمخيال»[161]. وتلح هذه القراءة لماركس، باختصار، هذه المرة أيضاً، على أهمية المخيال، إلاّ أنها تمنحه من جديد طابعاً انكفائياً، على طريقة سارتر[162].

وهكذا يكتشف ميرلو - بونتي في النهاية لدى مكيافيلّي، تفكيراً واعداً، مختلفاً عن تفكير ماركس، حول مكانة المخيال في الحياة السياسية والاجتماعية. وذلك لأن فصل «مذكرة حول مكيافيلّي» لا يسمح بفرضية أن «الشخصية الأسطورية» للأمير تعبير أو ظاهرة لموقف انكفائي في مواجهة مسائل الزمن الحاضر، وأن سياسة حقيقية تتطلب، بالنتيجة، الإزاحة النهائية لهذا البعد المخيالي للسياسة، وعلى العكس من ذلك، يحض ميرلو - بونتيّ على التفكير في أن بالإمكان المشاركة بمخيال قادر على تحريك المجتمعات ذات الطابع التنازعي وأن يخصب مشروعاً تاريخياً، يمكن أن ينضم إليه الجميع[163].

تؤدي قراءة ميرلو - بونتيّ لمكيافيلّي إلى نقلة تقود إلى إعادة النظر في موضوعين هامين في الماركسية: الفكرة التي ترى أن النزاعات السياسية والاجتماعية تؤول إلى الزوال بشكل نهائي من جهة، والفكرة التي تعتبر المخيال السياسي وهماً، أو انكفائياً، أقلّه، من جهة أخرى. لقد سمحت إعادة اكتشاف مكيافيلّي، في مواجهة هذين الموقفين الفلسفيين المتضامنين، بالتعبير عن آلية المجتمعات الحديثة القادرة على استخدام النزاع بطريقة منتجة وتكاملية عبر استخدام الصورة المخيالية للسلطة السياسية. وعلينا أن نعترف أيضاً أن إعادة النظر في هذه الماركسية التقليدية بعيدة عن أن تستثمر كموضوع دراسة، كما هي معروضة في فصل «مذكرة حول مكيافيلّي». لا يحتوي تفسير ميرلو - بونتي، في الحقيقة، إلاّ على بذور هذا النقاش حول الماركسية انطلاقاً من إعادة تفسير الفكر المكيافيلّيّ. وعلينا أن ننتظر قراءة لوفور لمكيافيلّي فقط، كي نرى بداية السبر الحقيقي للنقد الوارد في فصل «مذكرة حول مكيافيلّي». ويعود الفضل لـ «لوفور»، في الواقع، في تطوير التوجهات التي بدأها ميرلو - بونتي، وفقاً لصيغة أصلية، من خلال اعتبار مكيافيلّي مفكراً رائداً للحداثة، وبشكل صريح هذه المرة، وينجز لوفور، بذلك العودة الحقيقية إلى مكيافيلّي، والمرتبطة بإعادة اكتشاف مجدِّد للشأن السياسي.

# عودة مكيافيلّي

## إعادة اكتشاف الشأن السياسي

من المهم كي نفهم رهانات قراءة لوفور (Lefort) لمكيافيلّي أن ندرس الأسباب التي جعلته يهتم بمؤلفات بدت، للوهلة الأولى، غريبة عنه. فقد أولى لوفور، في البداية، مكانة مركزية لمؤلفات ماركس إلى أن أعاد اكتشاف مكيافيلّي، بعد عملية تطور طويلة. ولنوضح، مع ذلك، أن المسار السياسي للوفور يختلف عن مسار ميرلو - بونتي. وفي حين يقدم مؤلّف *النزعة الإنسانية والرعب*، في البداية، حكماً غامضاً، بل متعاطفاً، في الغالب، مع الشيوعية، فإن لوفور ينتقد عموماً، وبشكل جذري، نظام حكم يعتبره، بكل وضوح، شكلاً جديداً للاضطهاد والاستغلال. وليس من الضروري هنا، أن نذكر، بشكل تفصيلي، الطريقة التي بنى فيها فريق *اشتراكية أم بربرية*، إدانته للمجتمع البيروقراطي[1]. سنشير فقط إلى بعض العناصر التي أهملت في أيامنا هذه، والتي تسمح بتحديد الطريق التي أوصلت لوفور إلى مؤلفات مكيافيلّي. علينا ألاّ نهمل، أولاً، الروابط بين فريق *اشتراكية أم بربرية* وفرضيات انشقاق تروتسكيي أميركا، بخاصة تلك الفرضيات التي صاغها بورنهام في كنف برونو ريزي[2] (B. Rizzi). يرى هذان المفكران اللذان الذين انفصلوا بشكل تدريجي عن التروتسكية، أن البيروقراطية ليست طبقة طفيلية بسيطة، بل *طبقة اجتماعية جديدة مسيطرة* وحقيقية. وقد قاد هذا الحكم المنشقين التروتسكيين إلى نقد حقيقي للاتحاد السوفييتي، الذي لا مجال، بالطبع للدفاع عنه، إذ لا يمكن أن ينظر إلى هذا النظام، بعد الآن إلاّ باعتباره نظاماً للاستغلال أشد اضطهاداً من النظام الرأسمالي[3]. ومع ذلك، إن فريق *اشتراكية أم بربرية*، وبخاصة لوفور، قد نأى بنفسه عن فرضيات بورنهام حول بعض النقاط

الأساسية[4]. يرى بورنهام في صعود المجتمع البيروقراطي، صعوداً لسلطة *الإداريين*، أي مجموعة من التقنيين والمتخصصين الذين جعل التقدم العلمي والتقني من كفاءهم أمراً ضرورياً[5]. كما يعتبر هذه الظاهرة، في الوقت عينه، شمولية وشبه حتمية، مع الانتباه إلى التمييز بين الحالات المختلفة[6]. وينتهي بورنهام، في الختام، وبشكل منطقي وخاص، بالقول إن الاشتراكية، كما تصورها ماركس، قد أصبحت *مستحيلة*، في المجتمعات الحديثة[7]. وباختصار، يقود نقد البيروقراطية الذي قدمه بورنهام إلى تخلٍّ مؤكد عن المشروع الثوري وإلى رفض النظرية الماركسية. وسيجري عرض هذا الرفض بوضوح وتبريره في كتاب *المكيافيلّيون*، مع التأثير، الذي خبرناه، في قراءة آرون لمكيافيلّي. غير أن حكم فريق *اشتراكية أم بربرية* يبقى مختلفاً جداً، وينسجم إلى حد كبير، على المستوى التوصيفي أقلّه، مع النقد الذي وجهه آرون لبورنهام[8].

يرى هؤلاء المؤسسون، أولاً، في البيروقراطية تعبيراً عن السيطرة الاجتماعية والسياسية التي لا تنفصم عراها، والقائمة على نواة *الحزب الدولة*[9]، بعيداً عن ربطها بالصعود المزعوم والحتمي *للمدراء*. وبالتوافق مع ذلك، يجد التنديد بالبيروقراطية الذي قدمه كورنيليوس كاستورياديس (C. Castoriadis) نفسه، مرتبطاً، بعمق، بمشروع تحول جذري مستوحى من ماركس، على عكس ما هو الحال لدى آرون. ومن المؤكد أن ماركس الذي يرجع إليه مؤسسا *فريق اشتراكية أم بربرية*، بطرائق مختلفة، لم يكن بالطبع ماركس صاحب النزعة العلمية والوضعية التي حملها المفكرون الستالينيون. يتمسك لوفور، بخاصة، وضمن إطار فكر ميرلو - بونتي، بإظهار كل ما يبدو أنه مرتبط بفينومينولوجيا الشأن الاجتماعي في الفكر الماركسي، من دون إنكار مبهَماها[10]. ويمكن أن نقدر أن فكر ماركس قد تعرض، باكراً، وبشكل افتراضي للتشويه، من خلال تحليلات فريق *اشتراكية أم بربرية*[11]. ويبقى أن ماركس لم يوضع، منذ البداية، وبما هو عليه، موضع الشك بشكل صريح: فحين توجه *نقد* لوفور للبلشفية، فهو لم يمس الماركسية. وبشكل أوضح، لقد تم رفض البلشفية باسم ماركسية "أصيلة"، وبهذا المعنى تندرج تحليلات لوفور الأولى المكرّسة للنزعة الشمولية *ضمن الماركسية*، في إطار الإخلاص للإيحاء النقدي لماركس[12]. وتبدو النزعة

الشمولية - انطلاقاً من هذه الفرضيات - وكأنها صور *كاريكاتورية* أو *محاكاة* للشيوعية، فيما المشروع الشيوعي «الأصيل» بعيد عن هذا الاتهام، بشكل فعلي، في مضمونه نفسه. غير أنه، وبعد القطيعة مع فريق *اشتراكية أم بربرية؟*[13]، قرر لوفور الانفصال عن المشروع الثوري والماركسية في آن، لذلك انطلق نقد النزعة الشمولية بشكل تدريجي، من وجهة نظر أخرى.

يشير كل شيء إلى أن دور ميرلو - بونتي كان هاماً في هذا التطور. فقد طور كتاب *مغامرات الجدلية*، منذ عام 1955، نقداً لم يشمل البلشفية فقط، بل ماركس نفسه[14]. يترافق هذا النقد في النتيجة مع رفض لأطروحات لوفور الشاب. ويلوم ميرلو - بونتي، من خلال مقالته التي تحمل عنوان «تناقضات تروتسكي»[15]، تلميذه السابق لأنه، في النهاية، قد وجّه نقده إلى البلشفية حصراً، ولم يذهب بالتفنيد، أبعد من ذلك. لم يتمكن نقد لوفور، في الواقع، من إدراك عدم قدرة تروتسكي العجوز على الإفلات من العادات التي اكتسبها ضمن الحزب البلشفي، تلك العادات التي ترتبط، في الحقيقة، بجذور أكثر عمقاً بكثير، علينا أن نبحث عنها في *مؤلفات ماركس نفسه*[16]. لقد أخذ لوفور بالاعتبار وبشكل سريع، هذه الاعتراضات، وذلك لأنه قد توصل، هو نفسه، إلى تطوير نقده، ضمن المشروع الشيوعي عينه هذه المرة[17]، وليس ضد الشيوعية باعتبارها غطاءً لتحول كامل إلى الملكة الجماعية. غير أن علينا أن ننظر، على ضوء هذه التحوّلات، إلى الأهمية المتصاعدة التي يوليها لوفور، ومنذ نهاية الخمسينات، لمؤلفات مكيافيلّي[18]. وبشكل أدق، لا يبدو أن بالإمكان الفصل بين العودة إلى مكيافيلّي والإشكالية الجديدة للديمقراطية والنزعة الشمولية. ففيما اعتُبِرت الديمقراطية النظام الذي يقبل بالنزاع ويعترف بشرعيته، عُرِّفت النزعة الشمولية، بالمقابل، على أنها النظام القائم على التوهم حول مجتمع موحّد ومنسجم وشفاف لذاته. وتظهر الأهمية الرئيسة لمفهوم النزاع، منذ منتصف الستينيات، في توضيح الفرق بين الديمقراطية والنزعة الشمولية: «يدعي كل نظام شمولي إنكار النزاع، ويفرض - بشكل عام، قاسماً مشتركاً على الأنشطة الاجتماعية كافة. ألا يمكن القول إن الديمقراطية تتميز، على العكس من ذلك، بالنية في مواجهة التنافر في القيم والسلوك والرغبات، وفي تحويل النزاعات إلى

محرك للنمو؟ لقد كانت هذه المسألة، في نظرنا، على درجة من الحدّة جعلتها ترتبط بإمكانية تجنب تجذر النزاع في شهوات القوة والغنى وفي تحويل عدم المساواة إلى صيغة اجتماعية اقتصادية»[19]. لقد ارتبط هذا التصور الجديد للديمقراطية، بعمق، بإعادة اكتشاف مكيافيلّي. وذلك لأن تفسير الفلورنساوي قد أجاب عن مكانة الخصومة في حياة الحاضرة. والمقصود هنا، بالطريقة نفسها، توصيف النزاع أيضاً، باعتباره، يعبر، بخاصة، عن الرغبة في الحرية مستخدماً دلالة المؤسسة نفسها، أي باعتباره نزاعاً ذا طابع *سياسي*، وليس فقط باعتباره نزاعاً متجذراً في «شهوة القوة والثروة»، وبكلام آخر باعتباره نزاعاً ذا طابع *اقتصادي* صرف.

وانطلاقاً من هذا، يندرج تفسير مكيافيلّي في بعض جوانبه، في إطار تفسير ميرلو - بونتي، وندرك بذلك كيف اعتبرت قراءة لوفور امتداداً لبعض الموضوعات التي رسمت خطوطها العريضة في «مذكرة حول مكيافيلّي»، وتم تعديلها أو تحويرها. يسمح هذا الاستعراض، بالمقابل، بالفهم الأفضل لمعنى تفسير ميرلو - بونتي لمكيافيلّي وأبعاده. إن المطلوب، بالنسبة إلينا، شرح «مذكرة حول مكيافيلّي» على ضوء *تأثيرات مؤلفات مكيافيلّي*، وأن نفهم، على العكس من ذلك، تفسير لوفور بالعودة إلى القراءة التي قدمها ميرلو - بونتي سابقاً، كي نستخلص تناغم مقاربة قائمة على موضوعين مركزيين متلازمين: التقسيم الاجتماعي والبعد المخيالي للسياسة.

## مكيافيلّي مفكر التقسيم الاجتماعي

يهدف أحد آراء ميرلو - بونتي إلى إيضاح أن مكيافيلّي لم يكن مفكراً متشائماً فقط يختزل الحياة في العنف والإكراه. بل على العكس، إن في الفكر المكيافيلّيَ خياراً شعبياً حقيقياً، وذلك لأن مؤلّف *الأمير* يوحي بأن على السياسة التي تسعى إلى العدل أن تقوم على الشعب الذي يرغب في تجنب الاضطهاد. ومع ذلك، يبقى هذا التحليل ضعيفاً بعض الشيء: إذ يكتفي ميرلو - بونتي، بالاستناد إلى آراء رونوديه، بالإشارة بشكل مختصر إلى الأولية التي يمنحها مكيافيلّي لدعم

الشعب، من دون البحث في التحديد الدقيق لمعناها وسبر متطلباتها كافة. ولا ينطبق هذا الأمر على قراءة لوفور الذي يتوقف، من جهته، طويلاً عند الخيار الشعبي لمكيافيلّي باعتباره خياراً أساسياً في تفكيره السياسي بأكمله.

## ***رغبة الشعب ورغبة الكبار: رغبتان غير متجانستين***

يشير تفسير لوفور إلى أنه يجب على السياسة الفعالة والشرعية أن تقوم على الشعب، في رأي السكرتير الفلورنساوي. لذلك يأخذ الفصل العشرون من كتاب ***الأمير*** أهمية كبرى، في إسناد هذه الأطروحة، حيث يشير إلى أن «أفضل الحصون اجتناب كراهية الشعب لنا». يفضح مكيافيلّي هنا الوهم المتمثل في أن الحصون ضمانة عدم الاستقرار. غير أننا إذا تابعناه فسنجده يقول إن بناء الحصون يثير النتائج العكسية لتلك التي نتوقعها، إذ تقود العزلة، التي تسجن السلطة نفسها فيها، في الحقيقة، الشعب إلى الكره والعصيان، مما يسهل، بذلك، دخول الجيوش العدوة[20]. ويتأكد هذا الخيار الشعبي في الفصل الخامس من الكتاب الأول ***للأحاديث*** الذي يتساءل مكيافيلّي من خلاله «لمن نعهد بحفظ الحرية بأمان» للكبار أم للشعب، ومَنْ مِنَ الاثنين يثير الاضطرابات في الغالب، هل من يريد الكسب أم من يريد الاستقرار؟»[21]. في معرض تفحص ما يسميه لوفور «الأطروحة الأرستقراطية المحافظة» و«الأطروحة الديمقراطية الليبرالية»[22]، يرفض الفلورنساوي الأولى ويمنح الثانية الشرعية، بعد تفحص معقد قائم على قاعدة برهان غير مسبوق، بالطبع. من الواضح، واقعياً، أن ادعاء الرغبة في الاستمرار ليس سوى وهم، وذلك لأن الحرص على الاحتفاظ بما نملك يدفع، في الحقيقة، إلى الرغبة الدائمة في الحصول على المزيد[23]. ويبدو، إذاً، أن هذه الرغبة لا ترتوي[24]، على عكس ما يدعيه الخطاب التقليدي. يرى مكيافيلّي أن المهيمنين لا يرضون أبداً بما يملكون، وذلك لأن لا حدود لجشعهم، طالما أنه لا يواجه أي رادع. ويعني هذا الأمر أن تفوقهم لا يشكل أبداً ضماناً لحكمتهم.

إن رغبة الكبار، إذاً، ذات طبيعة خاصة، وتختلف عن رغبة الشعب، كما يقر بذلك مكيافيلّي بوضوح، في الفصل التاسع، من ***الأمير***، وكذلك أيضاً في الفصل

الرابع من ***الأحاديث***: «وذلك لأن هناك في كل مدينة، مزاجين مختلفين، مزاج الشعب ومزاج الكبار، وينتج هذا الأمر عن أن الشعب لا يرغب في أن يُحكم ولا أن يُضطهد من الكبار، وأن الكبار يرغبون في أن يحكموا الشعب ويضطهدوه»[25]. ويبدو هذا التحليل ذا أهمية كبرى، لأنه يبين بدقة، وفقاً للوفور، أنه من المستحيل إقامة ***توازن*** بين المزاجين: «تسعى رغبة الكبار للحصول على شيء: إنه ***الآخر***، كما يتجسد في الرموز التي تطمئنهم على موقعهم: الثروة والرفعة والمجد. وبالمقابل، إن رغبة الشعب تتمثل في الكلام بصرامة، من دون أي هدف»[26]. ويبدو "ميل" البرهان أو "لونه" "ديمقراطياً"[27] من وجهة النظر هذه. وذلك شرط أن نفهم طبعاً بأي معنى، وذلك لأن مكياڤيلّي لا يخفي كم بمقدور الرغبة والكره أن يلهما الشعب، مخالفاً بذلك الفرضية الديمقراطية التقليدية. لا يمكننا القول، بهذا الصدد، إن الشعب ***طيب***: ومع ذلك، فإن الرغبة التي تميّز الشعب هي في تجنب الاضطهاد. وهكذا تتبدى سلبية هذه الرغبة من خلال انسجامها مع حرية المدينة ومع القانون»[28]. فنجد وراء الرغبة والإكراه لدى الشعب – وراء الرغبة بشيء ما – في الواقع، الرغبة في ***تجنب*** الاضطهاد. ونجد هنا، في النتيجة، رغبتين مختلفتين: «يرغب الكبار في التملك، ويرغب الشعب في الوجود والحرية. ليس لأنه طيب، بل لأن الرغبة تحطم منطق التملك، إذا استطاعت أن تعبر عن نفسها»[29]. وهذا يعني أنه ما من تملك قادر على إطفاء الرغبة الشعبية، وذلك لأنه «ليس لهذه الرغبة هدف»، فهي عملية سلبية: «فرغبة الإنسان المتورط في الصراع الشامل للطبقات، لا تختزلها شهوات القوة والثروة والشرف؛ فبما أنها حاملة لرفض الوصاية والاضطهاد فعلينا القبول بأن لا شيء يمكن أن يلبيها مكا تستحق، وأن على المرء أن يفصل هذا الشأن عن تملك خاص وأن يربطه بمطالب غير محدودة»[30].

## ***مكياڤيلّي منظّر الخبث الفطري لدى لإنسان***

يضطر لوفور إلى تفحص أحد الموضوعات الأكثر رسوخاً في التقاليد التفسيرية لمكياڤيلّي، إنه موضوع خبث الشعب[31]، وذلك من خلال الإلحاح على

فكرة أن مكياڤيلّي يختار، عن تصميم، دعم الشعب بالقدْر الذي تكون فيه رغبة الشعب، الرغبة في تلافي الاضطهاد. لقد شكك ميرلو - پونتي، سابقاً، بهذا الأمر، من خلال التوضيح بالقول إننا لا نجد لدى مكياڤيلّي تعريفاً حقيقياً ***لفطرة*** الشعب. وهكذا تمت الإشارة إلى التشابه بين السياسة والتربية؛ كما فهمهما ميرلو - پونتي، باعتبار الاثنتين نشاطين يعتمدان ***الممارسة العملية*** وليس ***التقانة***. وبكلام آخر، لا يمكننا إلاّ أن نخطئ في فهمهما إذا شرحناهما انطلاقاً من التعارض ذات/موضوع: ففي الحالتين تبقى الملاحظة والفعل أمرين لا ينفصلان، بالرغم من الصيغة الخاصة بكل منهما. يفترض هذا التصور، في ما يخص الشأن السياسي، عدم قدرة السلطة على تبني وجهة نظر منظِّر متحرر من أي مرجعية حيال الشعب: إن ***العلاقة*** التي يمكن أن تقوم بين السلطة والشعب، ضمن هذا المنظور، لا تقوم بدور عرضي، بل جوهري بالنسبة إلى الوضع. ويعني هذا الأمر أنه من المستحيل أن ننسب إلى الشعب فطرة يمكن للسلطة التعرف عليها من الخارج، من أجل تعديلها في ما بعد، وذلك لأن كل شيء متعلق بأنموذج العلاقة التي تقوم بينهما.

إن هذا التحليل، المرسوم في خطوطه العريضة فقط، قد شكل موضوعاً للدراسة من خلال قراءة لوفور. وإذا توقفنا عند النصوص المعروفة جداً والمتعلقة بخبث الرعايا، فإن هذا سيمنعنا من فهم بعض المقترحات المعلنة في كتاب ***الأمير***، في الفصل الخامس، بخاصة، والتي تناقض الأطروحة العامة. ما من شك في أن الشعب ليس طيباً، لكنه لا يجد نفسه مضطراً للبقاء شريراً على الدوام. ويعود خطأ المفسرين المؤيدين لفرضية الخبث المتأصل لدى الإنسان إلى مسلّمة ترى أن «فطرة الإنسان تحدد طبيعة العلاقات الاجتماعية»[32]. إن تأكيدات مكياڤيلّي في شأن الإنسان تبقى متناقضة في الحقيقة، وذلك لأنها لا تحمل، في كل مرة، معنى إلاّ ضمن سياق سياسي خاص: «عدم ثبات أو إخلاص، نكران للجميل، أو استعداد للتضحية؛ تلك هي الملامح التي ترتسم في الشروط السياسية الخاصة»[33]. إذا تمسكنا، بخاصة، بفكرة أن الشعب خبيث بالفطرة، فإننا نجعل من الصعب فهم لبّ الموقف لدى مكياڤيلّي الذي يرى أنه ليس على الأمير أن يخشى من تسليح رعاياه[34]. يدفع هذا التأكيد إلى التفكير في أنه ليس بالإمكان «الاعتماد على الصفات الداخلية المزعومة

للجماهير كي نقيِّم سلوكها»، طالما أن ما يجب الاعتماد عليه بدقة «هو العلاقة التي تقوم بين الجماهير والسلطة»[35]. وإذا التزمنا بمكيافيلّي، فسيصبح من غير المجدي إذاً نعت الشعب بالشجاعة أو الجبن، باعتبارهما صفتين طبيعيتين[36]. وبوضوح أكثر، من المسموح التفكير بأنه من الممكن استخدام نقد الشعب كذريعة لتبرير ضعف الأمير». - وبكلام آخر، تخفي فكرة الملاحظة الواعية المزعومة لدى الشعب استقالة ضمنية. إن ما يقترحه مكيافيلّي، في الواقع، هو أنه إذا أثبت الأمير أنه قادر على تقديم «نظام أكثر تسامحاً» وليس حلاً، فإن الجماهير تصبح «قادرة على التوحد والحزم، عندئذٍ»[37].

## *العلاقة بين الشعب والسلطة السياسية*

وهكذا، يقطع تفسير لوفور صلته بالقراءات التي تركز على موضوع خبث الإنسان المتأصل، والتي تجعل من الأمير، في الوقت نفسه، مقاماً صرفاً للإكراه. ويسعى رهان النقد الموجه إلى شرح غرهارد ريتر[38] (G. Riter)، بذلك، إلى إظهار حدود كل تصور قائم على المسلّمة التي تؤمن بجوهر الإنسان، وكأن باستطاعتنا إهمال تقسيم الطبقات وخصوصية الرغبة الشعبية. وتُستهدف، من وراء ذلك، القراءات التي تنطلق من خبث الإنسان الفطري كافة، والتي ترى في الأمير تلك الصورة المكيافيلّية التي تفرض سلطتها وسط النزاع العالمي لشهوات القوة والشرف. لقد رأينا، على العكس من ذلك، أن ميرلو - بونتي يرفض الأطروحة التي تجعل من مكيافيلّي مفكراً مكيافيلّيّاً، لأنه يبين، على العكس من ذلك، شروط *التبادل* بين الأمير والشعب التي تسمح بالتجاوز الجزئي للعنف. ومع ذلك، إذا بدا الخيار الشعبي لمكيافيلّي مؤكداً في نظر ميرلو - بونتي فإنه يوضح أن مكيافيلّي لم يسعَ بشكل جدي إلى تعريف للسلطة العادلة. وينتج هذا الضعف، بدوره، من تصور دوري للتاريخ يرى أنه على الأمير التصرف مع بشر ذوي سلوك ثابت. وتُستوعب فكرة الممارسة العملية الخصبة من خلال أنموذج *تقني* سياسي.

إلاّ أن تفسير لوفور يهمل انتقادات «مذكرة حول مكيافيلّي»، وما من شك في أن ذلك يشكل اختلافاً أساسياً. وذلك لأن لوفور يرفض الفكرة التي ترى أن

مكيافيلّي قد ضل طريقه ضمن نزعة انتهازية قائمة على نظرية علمية تختزل المجتمع في شيء خارجي صرف، يمكن التعرف عليه قانونياً بشكل كامل، ويملك «الرجل العظيم» مبدأ حركته. يقوم أحد رهانات كتاب ***تأثير مؤلفات مكيافيلّي***، في الواقع، على رفض التفسيرات التي تجعل من الأمير المكيافيلّيّ ذاتاً علمية أو «پروميثيوس» حديثاً (رائداً حضارياً)، وذلك أحد أسباب ابتعاد لوفور عن تفسير كاسيرر، بخاصة[39]. ترى الأطروحة المعروضة في كتاب ***الأمير***، في الحقيقة، أنه ليس بإمكان السلطة، إذا احتلت «موقعها الخاص» أن تتصور أن لديها القدرة على امتلاك رؤية شاملة للمجتمع، والزعم أنها تستطيع التأثير فيه عن بعد، إلاّ إذا جازفت بالزوال: «إذا كان صحيحاً أن حل الرمز لمهمة ما يتم من ضمن الأشياء، فكيف لنا أن ننسى أن السلطة نفسها مندرجة في السجل الذي يحل رموزها؟». هذا ما يفسر، إذاً، عدم كفّ مكيافيلّي عن الإلحاح على تحذير السلطة من خطورة بقائها أسيرة قوة وهمية، وبالتالي نسيان اندراجها، باعتبارها سلطة، ضمن المجتمع. لا يعني القول إن الأمير "ذات" إذاً، في أي حال، أنه قادر على جعل الحقل الاجتماعي موضوعه، وذلك لأن هذا التشييء المزعوم «يخفي عنه حقيقة موقعه الخاص»، ويمكن لهذا الزيغ المطمئن أن يصبح قاتلاً في النهاية.

إذا كانت قراءة لوفور لا ترى أبداً، على عكس ميرلو - پونتي، أن كتاب ***الأمير*** يصوغ مفهوماً يقسم البشرية إلى جزأين: الجزء الذي يتحمل من جهة، أي الشعب، والجزء الذي يأمر من جهة أخرى، أي الأمير، فذلك بسبب الدلالة الثابتة التي يمنحها مكيافيلّي للسلطة ***السياسية***. إن عنف الكبار لا يحمل ***الدلالة*** ذاتها التي يحملها عنف الأمير. ففيما يُعتبر الكبار العدو "الطبيعي" للشعب، إذا صح القول، فإن الأمير باعتباره طرفاً ثالثاً، يفكك هذا النزاع المباشر الذي لا يشارك فيه، ويصنع بحضوره، حداً لرغبة السيطرة التي تحرك الكبار دوماً. ويحصل الشعب، من هذا الخلاص على فائدة واضحة، فهو يحقق حمايته المادية، ويستبدل اضطهاد الكبار بشر أقل. غير أن هذه الفائدة لا تكفي لوحدها من أجل شرح العرفان بالجميل الذي يشعر به الرعايا تجاه الأمير. وذلك لأن السلطة التي يمارسها ليست من ***الطبيعة عينها*** التي تمارسها الطبقة المسيطرة، وذلك تمايز رئيس لم يتمكن كل

من كاسيرر وستروس من تحديد أبعاده بشكل صحيح[40]. فإذا كــان الشــعب يخضع، من دون الكثير من التردد، للسلطة السياسية للأمير، فذلك لأن باســتطاعة الأمير الاستجابة لرغبته الأساسية. ليست هذه الرغبة، التي نفهمها في خصوصيتها، رغبة في الحكم، على عكس رغبة الكبار، بل هي رغبة في تجنب الاضطهاد فقط، وهو رفض يؤسس للقبول بسلطة جديدة[41].

إن ما علينا استخلاصه، في الواقع، هو أن الأمير، الشعب، غير مدركين بشكل تام لدلالة هذا المسار، ويعترف ميرلو -- بونتي نفسه بأن مكياڤيلّي قد اســتطاع أن يصف: «بداية لإنسانية منبثقة عن الحياة الجماعية، ***وكأنما من دون علم الســلطة***، وذلك من خلال مجرد سعيه لغواية الضمائر»[42]. ويشير لوفور، في معرض تعميــق هذا التحليل، إلى أن تحولاً يحدث ضمن هذه العلاقة أسماه هيغل، لاحقــاً، «مكــراً عقلياً»، تلتحق من خلاله رغبة الشعب برغبة الأمير[43]. وذلك لأن الأمير، ومــن خلال معارضته للكبار، ضمن رغبته بالتمايز، يتوصــل إلى الارتقــاء إلى الســلطة لوحده، انسجاماً مع أمنياته، غير أن هذا الفتح يفترض، حتماً، إرضاء رغبة الشعب في تجنب الاضطهاد، بعيداً عن انتصار الأمير المطلق باعتباره ذاتاً متحررة من كــل ارتباط. وفي الوقت نفسه، يجب على الشعب الذي يرغب في إلغاء كل وصــاية، أن يخضع لوصاية أخرى – وصاية تتناقض، هنا أيضاً، مع رغبته الجوهرية – وذلك كي يتخلص من خصمه "الطبيعي" (الكبار). ويمنع هذا التفاف المعقــد والمــؤثر هنــا، بالنتيجة تصور الأمير باعتباره «رجلاً عظيماً» يمعن التفكير، بعقل نير، في ســلوكه تجاه شعب يقع، بطبيعته فريسة للخبث والجهل. يقود الإلحاح حــول خصوصــية السلطة السياسية، إذاً، إلى توصيف المسار المتعلق بالرابط بين الأمير والشعب، والذي أمسك ميرلو – بونتي بخيوطه، إلاّ أنه لم يستخلص منه النتائج كافة، أي عدم قــدرة الأمير على أن يُعتبر ذاتاً تزعم السيطرة المطلقة على المجتمع والتاريخ.

## ***دلالة السذاجة الشعبية***

هناك برهان آخر يرتبط بالسذاجة الشعبية، ولا ينفصل عن دراسة خصوصــية السلطة السياسية، ويدعو إلى رفض انتقادات «مذكرة حول مكياڤيلّي»، هنا أيضــاً.

يرى ميرلو – بونتي أن مؤلّف *الأمير* ينسب «الكثير من الزيغ» إلى الرعايا، لدرجة يجعل منه المادة السلبية للتاريخ المعروف والذي يتحكم به الآخرون. وبالمقابل يشير لوفور إلى أننا لا نستطيع أن نختزل زيغ الشعب في الجهل الصرف باعتباره نقيض بُعْد نظر السلطة. لا تقوم العلاقة بين الرعايا والسلطة، في التوصيف الذي قدمه لوفور عن الحياة السياسية وتوافق فيه مع رأي ميرلو – بونتي، على المعرفة والمحاكمة العقلية فقط: إذ تجري السياسة في العلن، أي ضمن حيز اجتماعي معروف بشكل مسبق، ومعاش باعتباره محرضاً، كما لا تعتبر شيئاً خارجياً بشكل واضح. ويبين مكيافيلّي أنه إذا سقط المكر الذي يخضع الشعب من خلاله للأمير من يد هذا الأخير، فذلك لأن الأمير يملك رؤية شاملة ودهاءً أقل من الكبار[44]. يمنع هذا الإلحاح على مسألة الزيغ التي تميز الشعب، فهم قيام السياسة باعتبارها نتيجة للتوافق، وذلك لأن عملية مثل هذه تفترض أن يكون لدى المتعاقدين وعي واضح بما يصبون إليه: «إذا كنا ميالين إلى تعريف الاتفاق بين الأمير ورعاياه، من خلال مصطلحات عقد يقوم على أن هناك فريقاً يأتي بمنفعة الحماية للآخر، فيما الآخر يلتزم بالطاعة، فإن الإشارة إلى السذاجة الشعبية تزيد من أوهامنا»[45]. يبين هذا الأمر المدى الذي يبتعد فيه فكر مكيافيلّي عن أي تفسير منطقي لعلاقات السلطة. وهكذا يؤخذ على محمل الجد وبشكل كامل، نقد ميرلو – بونتي "للنزعة الفكرية"، الذي بيَّن، مع صدور كتاب *بنية السلوك*، أنه ليس بالإمكان اختزال حياة الوعي بأكملها في المعرفة، كما لا يمكن قياس صيغها الأخرى بمقياس التمثيل لوحده، وذلك لأن الوعي يمثل في الحقيقة، «شبكة نيات ذات دلالة تكون واضحة أحياناً في ذاتها، أو، على العكس، تكون معاشة أكثر من كونها معروفة، تارة أخرى»[46]. أضف إلى ذلك، أن لوفور يتبنى، حول هذه المسألة، إرث فكر ميرلو – بونتي المعدّ بعد «مذكرة حول مكيافيلّي»، خصوصاً وأن النقد المعروض في كتاب *المرئي واللا مرئي* ضد «الأحكام المسبقة الموضوعانية» لعلم النفس الاجتماعي، يغني من دون شك قراءة لوفور لمكيافيلّي، ونقصد هنا جهده في عدم اختزال "زيغ" الشعب في مجرد جهله[47].

إلى جانب هذه المتطلبات الفلسفية، يحرض المضمون الحرفي لنص مكيافيلّي عينه المفسِّر على ألاّ يرى في "زيغ" الشعب رمز سلبيته فقط. ويشير لوفور، في

سياق دعم هذا الموقف، ومن خلال قراءة الفصل الأخير من كتاب ***الأمير***، إلى أن قوة الأمير الذي يأتي ليقلب النظام القائم ترتبط، بشكل وثيق، ***بالشعور*** بالثقة الذي يمكن أن يوحي به للجماهير[48]. فحين تغيب الجماهير في الأزمة السياسية، لا يكون السبب في ذلك جبنها «الفطري» المزعوم، بل حدسها حول الوضع: «فهي ***تشعر*** بالفراغ السياسي حين لا تجد من يمنحها الثقة، غير أنها تشعر أيضاً بمسار جديد يسلكه رجل ***فضيلة***»[49]. وتؤكد دراسة كتاب ***الأحاديث***، وخصوصاً الفصل الثامن والخمسين، من الجزء الأول الذي يحمل عنوان «الشعب أكثر ثباتاً من الأمير»، هذه الأطروحة حول طبيعة الشعور الشعبي. وذلك لأن الشعب يحتفظ دوماً بإدراك ما هو قريب منه، حتى حين يعتبر غير قادر على ***تقويم*** الوضع تقويماً صحيحاً. غير أن هذا الإدراك يتيح له القدرة على ***التخمين***، من دون أن يدفع به إلى الجهل. وعلى الرغم من أن الشعب محروم من المعرفة الحقيقية، إلاّ أنه يتنبأ، في الواقع، بقوة السلطة أو ضعفها، معتمداً على الحدس. ويعني هذا أن مكيافيلّي لا يزدري السذاجة الشعبية، لأنه على العكس من ذلك، يصل إلى درجة المقاربة بين صوت الشعب وصوت السماء، من خلال الاعتراف بصحة توقعاته وبفضيلته الخفية في التنبؤ بخيره وشره[50]. علينا إذاً أن نلح، من أجل فهم هذه التحليلات المتوافقة، على استحالة اختزال السذاجة الشعبية في مجرد قصور، كما قدمها مكيافيلّي. إن صيغة المعرفة لدى الشعب لا تدفع به في الواقع إلى الظلام كما أن علينا أن نفهمها في خصوصيتها: «هناك إثبات بوجود ***صيغتين من المعرفة***: تلك التي ترتبط بالإدراك وهي من خصائص الطبقة المسيطرة، على ما يبدو، أو من اختصاص أولئك الذين يملكون السلطة، والصيغة الأخرى التي تقوم على المعرفة الحسية وتجري ضمن الإدراك الحسي والخيال، وتلك هي صيغة الشعب»[51]. ولا يسمح تفحص دقيق للصيغة الخاصة بمعرفة الشعب، في النتيجة باعتباره - بشكل ما، موضوعاً سلبياً لتلاعب الأمير.

إن التبعات السياسية لهذا التحليل كبيرة جداً: فإذا كان صحيحاً أن الشعب لا يمتلك المعرفة الواضحة في السياسة والحساب، فلا يجوز أن نرى، في هذا الشرط الخاص بالشعب، مع ذلك، رمز خضوعه أو استلابه. وإن الشعب يخطئ في

الشؤون العامة، وليس في الشؤون الخاصة، ولا يعني ذلك أنه محكوم عليه البقاء، حتماً، تحت سيطرة الكبار والأمير، بسبب حجره ضمن دائرة العلن والتفرد. يلح تفسير لوفور، بالاستناد إلى هذا الإثبات، على نصوص *الأحاديث*، وبخاصة الفصل السابع والستين من الكتاب الأول الذي يشير فيه مكيافيلّي إلى حكمة الشعب حين يختار مرشحي الطبقة المسيطرة إلى منصب القنصلية، ويمتدح حكمة ممثلي الشعب الذين يجدون قدوة في سلوك أولئك الذين كانوا قد عارضوهم في السابق[52]. لا شيء يسمح بالظن - وهذه فرضية رئيسة في تحليل لوفور - بأن الشعب، في نظر مكيافيلّي، يتخلى بذلك عن سلطته ومتطلباته. تقود قراءة لوفور إلى استنتاج مختلف تماماً: إن اعتبار الشعب «محروماً من المعرفة والتعبير عن قدراته الخاصة» يجعل منه «*ممثل* الرغبة في الحرية، وحامل مطلب يحد من طموح النبلاء ويفرض على السلطة أن تكون حذرة»، كما يجعل منه، في الوقت عينه، «ذاتاً لا تمتلك أي سلطة همها الخضوع الإرادي لسلطة بشر معتادين على ممارسة هذه السلطة ووضعها بين أيدي بعض أعضائها المستعدين لممارستها ضمن الحيز الذي يحتله المسيطرون»[53]. إننا في نظر مكيافيلّي، بعيدون جداً عن مذهب يمتدح الديمقراطية المباشرة. ومع ذلك، لا يعني هذا، في الأحوال كافة، أن الوساطة السياسية ليست سوى خدعة لِلَجم سلطة الشعب من أجل إخضاعه لسلطة المسيطرين. وهكذا يمكن الاستنتاج، بالتوافق مع لوفور، بأن انتقادات ميرلو - بونتي التي يأخذ بموجبها على مكيافيلّي تقسيم البشرية إلى جزأين - الشعب سجين العلن من جهة، والسلطة التي تتصرف بشكل سيادي من خلال امتلاك معرفة المجتمع من جهة أخرى - لا يقبلها فحص دلالة السلطة السياسية، كما أنها لا تسمح بفهم ما يجري في العلاقة بين الشعب والنخب السياسية.

## الاعتراف بالتقسيم الاجتماعي باعتباره أساساً كامناً للحرية

تُظهِر المواجهة القائمة بين ميرلو - بونتي ولوفور، حول العلاقة بين الأمير والشعب، إذاً، تباينات كبيرة في وجهات النظر، إلى جانب توافقات ثابتة. غير أنه

ليس بإمكاننا الوقوف عند هذا الحد، لأن التفسيرين يتوافقان، في المقابل، حول نقطة أساسية: إنها وجود موضوع النزاع باعتباره شرطاً للعمل المشترك. فلا يكتفي ميرلو - بونتي بالتأكيد على الخيار الشعبي لمكياڤيلّي، بل يشير أيضاً إلى أن مؤلّف *الأمير* قد وضع النزاع في أصل السلطة. ومع ذلك، فقد اقتصر الأمر على رسم الخطوط العريضة لهذا الموضوع، في فصل «مذكرة حول مكياڤيلّي»، الذي لا يتحدث، سوى قليلاً، عن نصوص الفلورنساوي حول هذه النقطة، مفضلاً الإشارة إلى صوابية هذه الإشكالية للإضاءة على التاريخ الحديث. ويعود الفضل إلى تفسير لوفور في التوضيح الصحيح للفكرة التي ترى أن التفكير حول موضوع التقسيم الاجتماعي موجود في لبّ الفكر المكياڤيلّيّ.

علينا أن نؤكد أنه لا يجوز أن يُساء تفسير خيار مكياڤيلّي الشعبي: ليس المقصود أبداً الادعاء بأن على الشعب، الطيب بفطرته، أن يمارس بنفسه السلطة بشكل مباشر. وإذا كان الفلورنساوي قد اعتبر في *الأحاديث*، وبعد تفكير عميق، أن علينا أن نعهد بحماية الحرية للشعب وليس للكبار، فإنه يكون قد بنى مع ذلك أطروحته على مقدمات لا تتوافق مع «الأخلاق الديمقراطية الشعبية»، طالما أنه يعترف بأن رغبة الشعب قد تتأرجح بين الرغبة والكره، وأن «رغبته الخاصة منقسمة» إذاً.[54] ولا يريد مكياڤيلّي، عندما يشرح أن الشعب قد يكون مقبولاً إن كان بدافع من رغبة الشعب، أن يكيل المديح لطيبة هذا الأخير، إنما يريد التأكيد، في الحقيقة، على خصوبة النزاع. كتب مكياڤيلّي، في الواقع، في الفصل الرابع الشهير من الكتاب الأول من *الأحاديث*، هذه المقولة التي يدل كل شيء فيها على أنها أساسية، في المطلق، ما يوضح التوجهات النهائية لفكره: «إنني أؤكد أن الذين يدينون الشغب بين النبلاء والعامة، إنما يدينون ما كان السبب الأول في استقرار الحرية في روما؛ وهم يكترثون أكثر ما يكترثون للصراخ والضجيج اللذين ينبعثان من هذا الشغب، بدل الاهتمام بالتأثيرات المفيدة التي تنتج منه»[55]. يقوم المشروع الفلسفي لمكياڤيلّي، إذاً، على *الاعتراف بالتقسيم* بدل إنكاره. إن الرهان النهائي *للأحاديث* يسعى، في الواقع، إلى إظهار «أن المكان الذي يتبدى فيه الصراع، أي المكان الذي يبدو فيه الشعب قادراً على مقاومة الكبار، فيه تصنع

القوانين الجيّدة، وفيه تستحق الجمهورية اسمها بشكل صحيح»[56]. وهذا يعني أنه ليس للجمهورية الفاضلة من غاية سوى استبعاد كل صيغة للوصاية من أجل فرض أنموذج من الديمقراطية المباشرة: يبقى الكبار في المؤسسات الحرة، وتقبل شغفهم بالثروة والقوة؛ مع فرق أساسي، وهو أن تبقى رغباتهم تحت حكم القانون. ليس الشعب قادراً، هو أيضاً من جانبه، على الوصول إلى هدفه بشكل كامل، أي إلى التحرر من كل سيطرة. وبكلام آخر، إذا لم يُرضِ المجتمع الحر بشكل كامل رغبة الكبار، فإنه لا يسمح أيضاً، وبالمقدار ذاته، للرغبة الشعبية بأن تتفتح: «لا يمكن لرغبة الكبار ولا لرغبة الشعب أن تتحقق. ولا تجد تلبية لها لا تحت شعار الإيجابية أو لا تحت شعار السلبية»[57]. إن المؤسسات الحرة هي، في الحقيقة، تلك التي تعيش من الفرق الفاصل بين هذين "المزاجين" أو الرغبتين المتنازعتين والمتلازمتين في آن. لا يمكن إذاً أن نفهم الخيار «الديمقراطي» لبرهان مكيافيلّي إلاّ على ضوء الأولّية الممنوحة للتقسيم الاجتماعي الذي يعتبر شرطاً ضرورياً لقانون عادل: «ترتبط خصوبة القانون بشدة تعارضهما (الكبار من جهة والشعب من جهة أخرى) وبما أن من المؤكد أن رغبة الكبار ستنمو إذا لم يقف في وجهها حاجز، فإن شدة التعارض ترتبط بشدة مقاومة الشعب»[58]. وهكذا يبقى الانحياز للشعب في النزعة الجمهورية لدى مكيافيلّي غير مفهوم طالما أننا لا نرى الرابط العميق الذي يربطه بمديحه للانقسام باعتباره شرطاً لمجتمع سياسي حرّ.

## *القطيعة بين طبيعة ومجتمع باعتبارها حجباً للنزاع الاجتماعي*

لقد رأينا أنه إذا كان مكيافيلّي لا يعتبر الخصومة لحظة مؤقتة وحسب يجب على الأمير أن يكون قادراً على تجاوزها، بل يرى فيها، على العكس من ذلك، شرطاً للسلطة "المزيّفة"، فذلك، لأنه بالتحديد، لم يفكر، في رأي ميرلو - بونتي، في المشكلة السياسية المتعلقة بأساس القطيعة طبيعة/مجتمع. وبكلام آخر، لا يفصل مكيافيلّي بين حالتين متميزتين بشكل جذري: الحالة الحيوانية التي يتواجه فيها البشر في ما بينهم في حرب يائسة، من جهة، والحالة الاجتماعية والسياسية التي

تضع حداً نهائياً لكل أنواع النزاع، من خلال إقامة السلطة المطلقة. ولقد تبيّن، في الواقع، أن الفلورنساوي يجد في النزاع شيئاً آخر تماماً، غير الخصومة الصرفة: إذ تحمل الخصومة، في ذاتها الوعد بعالم مشترك. يضع مكيافيلّي مبدأ الصراع ويتجاوزه، *من دون أن ينساه أبداً*: إن القول إن الخصومة نوع من التعايش يشير إلى عدم وجود قطيعة جذرية بين الحالة الفطرية والحالة الاجتماعية، وإلى أن الحالة الأولى ترتسم في الحالة الاجتماعية، وأن هذه الأخيرة لا يمكن أن تسعى إلى إلغاء النزاع إلغاء نهائياً. لقد قام لوفور بتنظيم هذا التحليل الذي أدرك ميرلو - بونتي معالمه وسبر مندرجاته، من خلال التوضيح بأنه يمنح الشرعية للنزاع بدل إدانته باعتباره بعثاً لطبيعة علينا قمعها.

لقد عمق تفسير الفصل الثالث من الكتاب الأول *للأحاديث* هذه الأطروحة. تعتمد نقطة الانطلاق في المحاكمة العقلية التي أجراها مكيافيلّي على القول إنه إذا أراد أحدهم إقامة دولة، فعليه أن يفترض أن البشر سيئون[59]، مستنداً في ذلك إلى سلطة تقاليد سياسية عريقة. نجد، مع ذلك، تبريراً لهذا التأكيد في رواية نكشف تشوّه معناها إذا أمعنا النظر فيها. وفيما يبدو أن التأكيد العام لمكيافيلّي يثبت في الواقع الرأي "المشترك" الذي يرى أن البشر أشرار بالفطرة، فإن الرواية التي يقترحها تبيّن، على العكس من ذلك، كيف يبدأ *النبلاء* - وليس الإنسان "الفطري" - باضطهاد الشعب من دون هوادة، ما إن يتحرر من الخوف من العقاب[60]. وبذلك يقلب مكيافيلّي التمثيلات المشتركة، بخاصة التمييز بين الحالة الطبيعية والحالة السياسية: «وهكذا يجد القارئ المرغم على تذكر التعارض الكلاسيكي بين الحالة الطبيعية والحالة السياسية، نفسه مضطراً في الحال، وضمن حكمه المسبق، إلى *إيجاد البرهان على خبث البشر الفطري، وأن يكتشفه في سلوك الطبقة المسيطرة، وذلك في إطار الحالة السياسية*»[61]. وحريٌّ بنا القول إن مكيافيلّي لا يتمسك بالفكرة التي ترى أن البشر أشرار بالفطرة، لأنه، على العكس من ذلك يهاجم، بشكل ضمني المجموعات الاجتماعية المسيطرة التي تبث مثل هذه الفكرة بهدف دعم موقعها المسيطر: «يستفيد من يعلن هذه الفكرة من فرضية فساد الطبيعة البشرية، من التأكيد على أن القانون جيد بما هو عليه، ومن تجنب

كل سؤال حول النزاع الاجتماعي. فهو يرى أن القانون من عمل العقل، وأنه ليس للعقل من مكان في تجريبية المجتمع المدني. ويعبر مكيافيلّي، بالمقابل، عن عدم اهتمامه بصورة الإنسان الطبيعي، أي الإنسان الذي لم يصل بعد إلى الحالة السياسية»[62]. ويعني هذا الأمر أن أصل القانون لا يرتبط في علاقته بحالة طبيعية سابقة؛ على عكس ما استطاع عدد من المفسرين توضيحه، بخاصة غرهارد ريتّر[63]. وعلى العكس من ذلك تماماً، يكتشف مكيافيلّي، في رحم المجتمع السياسي *نفسه*، أصل القانون والشرط الذي يتكون خلاله وينحل: «ويمكننا أن نتلمس العلاقة بين القانون وكبح الاضطهاد[64]، من خلال معرفة التوجهات الطبيعية للكبار في المجتمع، وإطلاق العنان لشهواتهم». وبذلك يقلب الفكر المكيافيلّيّ الخطاب حول النظام رأساً على عقب.

لقد تم التأكد من أن أطروحة الفساد "الطبيعي" للإنسان قد استدعيت لخدمة خطاب محافظ، من خلال قراءة الفصل الخامس الشهير في *الأحاديث*، حيث يتساءل مكيافيلّي: لمن يُعهد بالمحافظة على الحرية أللكبار أم للشعب؟ ولقد رأينا كيف اختار مكيافيلّي الشعب، بعد دراسة معمقة، باعتبار أن الرغبة في تجنب الاضطهاد تحركه، على عكس رغبة الكبار التي لا يمكن إشباعها. بذلك يجري تفنيد الرأي السائد الذي يرى أن الكبار وحدهم يشكلون ضماناً للاعتدال، وذلك لأنهم مشغولون فقط بالمحافظة على مكاسبهم. إن ما علينا أن نشير إليه الآن هو أن الأطروحة الأرستقراطية، كما يقدمها مكيافيلّي، تقوم على "كذبة"، وتتغذى هذه الكذبة بشكل واضح من التعارض المعلن بين خبث الإنسان الطبيعي من جهة، والاعتدال المفترض للمجموعات الحاكمة من جهة أخرى: «نكتشف هنا التزييف الذي يشجعه المحافظون البارعون في نشر الاعتقاد بأنهم يدافعون عن السلم الأهلي. يؤكد هؤلاء، في مرحلة أولى، أن الإنسان خبيث بالفطرة، وأن علينا أن نقمع شهواته، ويلغون التقسيم الطبقي ويستبدلونه بتناقض عام بين الطبيعة والقانون. كما أنهم لا يرغبون في الحديث عن جوهر الإنسان والمجتمع؛ ثم وفي مرحلة ثانية، يعتمدون التقسيم بين الكبار والشعب للتأكيد أن البشر الذين تُشبع شهواتهم يتمسكون، بشكل طبيعي، بالدفاع عن القانون، وأن المصادفة التي أشبعتهم جعلت منهم حماة

للنظام الذي يستفيد منه المجتمع بأسره»(65). إلاّ أن التفكير المكيافيلّيّ قد قلب هذه الأطروحة القائمة على قطيعة مزيّفة بين الطبيعة والمجتمع: «يعترض مكيافيلّي بشكل أساسي بالقول إن المجتمع يفسر الطبيعة، وإن عنف الشهوة واضح في سلوك الحاكمين الذين يميلون بشكل طبيعي إلى مد نفوذهم، ولا يخضعون للقانون إلاّ مكرهين. ويقطع بذلك الرابط القائم عموماً بين اعتدال المالكين وحكم القانون»(66). إن ما يُقترح هنا، إذاً هو أن التعارض بين الحالة الفطرية والحالة السياسية ليس فرضية ذات بعد فلسفي، إذ يندرج، بعمق أكبر، ضمن نظام يسعى إلى منح الشرعية للنظام القائم ولامتيازات الذين يعتبرون أنفسهم حراسها. ويتمثل هذا الخطاب، في الواقع، في إنكار النزاع السياسي والاجتماعي: يعمل التمييز بين الطبيعة البشرية وحكمة المجموعات الحاكمة، على تبرير المحافظة على الأوضاع المكتسبة من خلال قمع متطلبات الحرية التي يعبر عنها الشعب. ويبيّن لوفور، من خلال مدّ هذا التحليل ليشمل دراسة حول النزعة الإنسانية عند مكيافيلّي(67)، كيف يسمح التعارض بين "الإنسانية" و"البربرية" بإنكار التقسيم الاجتماعي، وذلك من خلال عرض أحاديث أحد مؤسسي «النزعة الإنسانية المدنية»، كولوتشيو سالوتاتي (Coluccio Salutati): «إذا استطعنا البحث خارج المعنى الظاهر للمفهوم، فإن البربرية تعيش في قلب المدنية وتمثلها البروليتاريا البسيطة التي شكلت محاولاتها للتحرر في القرن الرابع عشر، وكذلك عصيان (التشيومبي)، بخاصة، تهديداً غير مسبوق لسلطة الطبقة الحاكمة. نحن هنا أمام أشخاص كلبيين يعتبرون أعداء الداخل المحملين بأثقال الجهل والغباء والخطيئة والذين يتم، بالقياس عليهم، بناء مفهوم *الإنسان الإنساني*»(68). غير أن مكيافيلّي يشكك من جهة بهذا النوع من الأحاديث القائمة على التمييز الطبيعة/المجتمع، مبتعداً بذلك، وبشكل حاسم، عن أهم وجوه النزعة الإنسانية المدنية. وبذلك يبرز تفسير لوفور المكانة التي تحتلها مسألة النزاع في النزعة الجمهورية المكيافيلّيّة، باعتبارها شرطاً لقيام المجتمع الحرّ الذي يستجيب فيه القانون لرغبة الشعب في تجنب الاضطهاد. ولا يزال علينا أن نشير إلى أنه لا يمكن فهم هذا الموقف بشكل كامل إلاّ إذا ربطناه بموضوع آخر نجده في صلب قراءة لوفور لمكيافيلّي: إنه *المخيال السياسي*.

## البعد المخيالي للسياسة

تقوم مسألة المخيال بدور رئيس في فصل «مذكرة حول مكيافيلّي». لا ترى فرضية ميرلو - بونتي، في الواقع، أن السياسة حيز العلن وحسب - على طريقة آرندت - بل هي حيز المخيال أيضاً. ويظهر هذا البعد المخيالي للسياسة أيضاً في دراسة العلاقة ***على مستوى العواطف***، وليس مستوى النظرية الصرفة، التي تربط الشعب بالأمير. يلح ميرلو - بونتي، في الواقع، وضمن فكر آلان وسارتر بخاصة، على «الطابع الوجداني للصورة»: «يحب الرعايا الأمير أو يكرهونه، ليس من خلال معاينة موضوعية وحسب، ولكن باعتباره قطباً خيالياً يستجيب لطموحاتهم أو لخوفهم. ويبيّن هذا الأمير المعنى الذي تأخذه هذه المقارنة بين رجل السياسة والممثل المسرحي: فعلى الأمير، كما الممثل، كما يصفه ديدرو، أن يكون قادراً على "عدم الاندماج" في الدور الذي يُعهد به إليه، وأن يغير هذا الدور أيضاً. وكما بيّن ميرلو - بونتي أن الممثل قد أثار دوماً الإعجاب والكره لدى جمهوره، بسبب حركة «التسامي» التي تمثلها «الدلالة التعبيرية للجسد» فقد أوضح، في ما يتعلق بمكيافيلّي، أن على الأمير أن يحافظ دوماً على سمعته الحسنة من خلال تغيير صورته - إذا دعت الحاجة - لتجنب ازدراء الرأي العام. وهكذا إننا نجد مسألة المخيال السياسي، في صلب التفسير الذي قدمه ميرلو - بونتي حول مكيافيلّي. غير أن هذه المسألة لم توضَّح بعد، كما لم نجد التعبير الكامل عنها إلاّ في شرح لوفور الذي يولي أهمية جذرية للشروحات التي خصصها مكيافيلّي «للصورة الجيدة» للأمير.

### ***«الصورة الجيدة» للأمير***

ستكون لدينا صورة ناقصة عن الثورة التي أحدثها مكيافيلّي، إذا سلّمنا بأنها تقوم فقط على نقض التعاليم الكلاسيكية، التي تدين عمل الأمير مهما كانت نتائجه، طالما أن نيته فاسدة. ما من شك في أن مكيافيلّي يدين بشدة التقاليد المسيحية من خلال اعتبار فضيلة الأمير خطأً، طالما أنها تؤدي به إلى ضياع الدولة. ولقد رأينا، في النتيجة، أن تخريب المسيحية هذا موجود، مثلاً، في صلب الاعتراضات التوماوية الجديدة لماريتان الذي دعى إلى «نهاية المكيافيلّية». ومع

ذلك ومهما كان هذا التأكيد المتمثل في استبدال الحيّز الأخلاقي بفائدة الدولة مرفوضاً من التقاليد الأخلاقية الكلاسيكية فإنه يبقى تقليداً ويعبر بشكل كامل عن غاية المفكر الفلورنساوي. ولئن كان صحيحاً أن صورة الأمير لا تنسجم مع صورة الأمير الطيب، كما تعرِّفها التقاليد، فعلى القارئ القبول، مع ذلك بأن «الوضع لا يسجنه ضمن الكذب والاضطهاد». وعلى العكس من ذلك، يؤمِّن له هذا الوضع «علاقة حقيقية مع رعاياه وجيرانه»[69].

ولكن، كيف يمكن فهم إمكانية العلاقة الحقيقية بين الأمير والشعب حين نتذكر المبادئ المكياڤيلّية التي ترى أن على الأمير أن يبقى قادراً على عدم الوفاء بوعوده، وأن يتصرف بمكر حين يكون ذلك ضرورياً؟ علينا أن نقبل بأن مكياڤيلّي لا يتمسك بمثل هذه التعاليم لأنه يؤكد بأن على الأمير أن يكون قادراً على *إخفاء مكره بالذات*، وأن يزين نقص إيمانه[70]، وفقاً لما يقوله مكياڤيلّي. تسمح هذه التحليلات إذاً بالاعتقاد بأن المكر الذي يصفه مكياڤيلّي لا يختزل في خديعة محضة: «يتجاوز مكر السلطة المكر الشعبي، لأن على المكر الشعبي أن يبقى متخفياً، فهو لا ينتج من هدف خاص، كما لا يُعرَّف على أنه وسيلة يمكن استخدامها أو عدم استخدامها وفقاً للظروف، إنه فن ربط كل فصل خاص وكل صورة يثيرها بصورة الأمير الجيدة»[71]. وفي النتيجة، وبعيداً عن اللائحة التقنية للوسائل الفعالة الخاصة بخداع الشعب، إن الأمير يثير سؤالاً مختلفاً تماماً يرتبط **بشرعية** السلطة السياسية. يسعى لوفور، في الواقع، إلى إظهار أن مكر الأمير ناجم عن ضرورة المحافظة على «صورته الجميلة». ولا ينفصل ما يسميه «تسامي السلطة» في الواقع عن «نشر المخيال»: تتمثل مشكلة الأمير في تجنبه انهيار صورته الجيدة، أي في المحافظة على شرعيته. وبكلام آخر، لا يجوز له أبداً أن يظهر على هيئة رجل مختزل في شخص سوقي مهتم فقط بمصلحته الشخصية، وذلك لأن مثل هذا السقوط يعني انهيار شرعيته وسقوطه إذاً.

وهكذا، كما أشار ميرلو - بونتي إلى أن الممثل معرض دوماً لخطر ازدراء الرأي العام بسبب «حركة التسامي» التي تمثلها الدلالة التعبيرية للجسد، فإن لوفور يبين أن الأمير الذي يجسد «تسامي الدولة» يخاطر في النهاية، في الظهور

على هيئة فرد يهتم بالمحافظة على سلطته من أجل التمتع بالامتيازات المنبثقة عنها. لذلك على الأمير أن يحذر الظهور بشكل مطلق، أمام مشاهديه على أنه كلبـــي وقاس بشكل محض، خشية أن يفقد تأييدهم ويثير ازدرائهم، ويسرّع، في النهاية، في ضياع الجماعة السياسية: «إن قسوة الأمير وخياناته تبقى مقبولة من المشاهدين طالما ظلت مغلفة بغلاف الخير المشترك. أما إذا رمى القنـاع، وتحـدث بشـكل كلبـي فإنه سيرتد إلى حدود شخصيته، ويظهر في أعين الناس على أنه شـخص مثل بقية الأشخاص المعرّضين للكره والازدراء»[72]. وتبرهن الطريقة التي يشـرح فيها مكياڤيلّي حالة أغاثوكل (Agathocle) (طاغية سيراكوزا وملكها) أن مـن المستحيل توصيف قتل المواطنين أو خيانة الأصدقاء أو غياب الشفقة ***بالفضيلة***، إذ تحول هذه الوسائل من دون الوصول إلى المجد[73]، حتى ولو كانت كافية لامتلاك السلطة بشكل مؤقت. ويعني هذا الأمر أن السياسة لا تختزل في نظر مكيـاڤيلّي، كما تزعم تقاليد تفسيرية عريقة، في ***موازين قوى صرفة***. «فمن خلال الكشـف بأن ***لا فضيلة*** من دون مجد، يدفعنا مكياڤيلّي إلى القناعة بأن ليس بالإمكان تعريف العمل السياسي من دون أن نحدد دور التمثيل الذي يتفق الناس عليـه». لنشـر بوضوح إلى أن مكياڤيلّي لا يزعم أن ***الفضيلة*** لا تتوافق مع الجريمة، بل يزعم أنـه ليس باستطاعتنا إطلاق مثل هذه التسمية على وسائل امتلاك السلطة: فإذا لم يكن أغاثوكل قادراً على الوصول إلى أعظم مجد ممكن، فليس ذلك بسبب الجرائم التي تَسمُ أصل سلطته، بل لأن هذه الجرائم كانت من فعل كبار السياسـيين، وقـد ارتكبت «من دون مبرر ومن دون خجل من قبل إنسان لا يؤهله للحكم سـوى طموحه»[74]. وتتمثل مشكلة الأمير في مجملها في تفادي إثارة الشك بأنـه فـرد متعطش لامتلاك موقع مهيمن والمحافظة عليه، من أجل مصلحته الخاصة وحسب.

## ***المخيال باعتباره استجابة للتوقع الشعبي: البحث عن شرعية السلطة***

لا تقتصر تعاليم مكياڤيلّي، إذاً، على البحث الذرائعي عن الوسائل الفعالـة التي بحوزة الأمير للحفاظ على الدولة. ***يتلقى*** الأمير هذه الوسائل، في الحقيقة، بقدر

ما يختارها: «إذ لا يشك مكيافيلّي لحظة واحدة بالضرورة التي يجد الأمير نفسه فيها للتصرف أمام أعين رعاياه ولتكوين الصورة التي ينتظرونها منه»[75]. ولا يمكننا الحديث عن تلاعب أو احتيال إلاّ إذا توافرت للأمير الحرية الكاملة في فرض كذبه على الشعب. والحال هذه، إن الحقيقة عكس ذلك، إذ عليه أن يستجيب للطلب الشعبي تلافياً للضياع. وإذا كان مكيافيلّي ينصح الأمير، في الواقع، بامتلاك القدرة على خداع رعاياه عبر إخفاء المكر ذاته، فليس ذلك لأنهم سيئون جداً وحسب، بل لأنهم لا يتحملون، بخاصة، منظر الشر أيضاً ويتمسكون بالرغم من كل شيء بمظهر الخير: «على الرغم من أن الرعايا خبثاء لدرجة يمنعون معها الأمير من أن يكون طيباً، فإنهم ليسوا خبثاء لدرجة يقبلون معها أن يُجسد الشر أمام أعينهم. إنهم يرغبون، إذاً، بالإيمان بفضيلته، أي بصورته الصالحة، ويكفي ألاّ يجعل من هذا الإيمان أمراً مستحيلاً كي يبقيهم راضين». ما يعني، وهذه مفارقة، أنه «إذا لم يكن من الصعب عليه أن يخدعهم، فذلك لأنهم يرغبون في ذلك»[76]. وهكذا، يجد الأمير نفسه، مثل كل كائن بشري، وأكثر من أي كائن بشري، وبسبب موقفه باعتباره رجل دولة، مكلفاً من رعاياه بدور لا يسيطر عليه بشكل كامل. إلاّ أن المشكلة التي يثيرها مكيافيلّي تتمثل في أنه ليس على الأمير أن يستجيب بطريقة *لا عقلانية* إلى هذا الطلب، وذلك لأنه يخاطر، في هذه اللحظة، في رؤية سمعته تهوي. ويمكن أن تكون للطيبة أيضاً نتائج كارثية في بعض الأوضاع. ونقع هنا على خطر كبير لا يرتبط بحالات عرضية بل بموقف تضطر كل سلطة لمواجهته. على الأمير أن يجسد «المخيال الذي تفرضه عليه وظيفته في المجتمع»، غير أنه «يبقى سجيناً للمخيال في الوقت عينه»[77]. وانطلاقاً من ذلك، يمكن أن يفتتن بصورته الخاصة ويصبح غريباً عن الشعب، في النهاية، من خلال القيام بوظيفته بطريقة ساذجة: «يبقى الآخرون مستعدين ليجدوا فيه موضوعاً للحب أو الكره، غير أن نظرته تزن هذه النظرة. فإذا انساق مع الافتتان بالصورة التي يكونها الآخرون عنه، فَقَدَ سلطته. ولذلك فهو يسعى كي يكون ما يتمناه الآخرون، كما سيصبح مكروهاً في حال سعيه إلى أن يكون محبوباً. ومع ذلك، إن المطلوب دوماً هو أن يؤخذ ما يتوقعه الرعايا بالحسبان؛ حتى حين يغير الأمير

صورته، لأنه «إذا كان عليه أن يتحرر من الصور التي يحملها من دون حق، والتي تسبب ضياعه، يبقى واجباً عليه، مع ذلك الظهور، كما يريده الآخرون أن يظهر»[78].

تستأنف هذه القراءة ما جاء في فصل «مذكرة حول مكياڤيلّي» حول هذه النقطة: يثبت أن عمل الأمير لا ينبثق عن تلاعب، بل يرتبط بالتوقع الشعبي الذي لا يسيطر عليه بأي شكل من الأشكال. على الأمير أن يستمر «بالتواصل مع شهوده الذين يمنحونه سلطته الكاملة»، مما يعني أنه لا يجب أن «يحكم باعتباره صاحب رؤية»، فعليه بالنتيجة «أن يبقى حراً حتى بالنسبة إلى فضائله». لذلك، باستطاعتنا أن نصل إلى درجة اقتراح هذه المفارقة، التي تصطدم بشكل مباشر مع التفسيرات الدارجة، والتي ترى أن مكياڤيلّي قد برهن في حديثه إلى آل ميديسس، بأن «السلطة لا تستقيم من دون الحرية» لدرجة «ربما يصبح معها الأمير هو المخدوع»[79]، ضمن هذا الانقلاب. ويبين لوفور، من خلال سير نتائج هذا التفسير أن المكانة الرئيسة التي يمنحها مكياڤيلّي للمخيال تسمح بالتفكير بخصوصية السلطة السياسية. ونخطئ إذا اعتقدنا في الواقع أن من مصلحة الأمير فقط، أن يصبح التمسك بالعلانية من واجبات الشعب. نحن هنا، في الحقيقة، أمام شرط تستطيع السلطة من خلاله أن تتميز عن القوة وحدها، ويصبح بمقدورها انتزاع شرعية: «لعل من غير الممكن أن يتحقق تسامي السلطة – الذي يتوحد بفضله الشعب، ويتجنب أن يصبح مادة صرفة للاضطهاد – من دون نشر ***مخيال***؟ إذا كان الأمر كذلك، علينا أن نقبل أن الأمير يخضع للمكر أكثر من قيادته له، وأن ***سبب مكره مندرج ضمن مكر العقل***، وأن رعاياه لا يكونون على خطأ، بشكل تام، حين يفتتنون بجلالة الدولة، وأن العدد القليل، أخيراً، لا يستحوذ سوى على نصف الحقيقة حين يكتشف رذائل الأمير ويدينها»[80]. ويفقد هذا العدد القليل الذي يظن أنه قادر على الدخول إلى قلب الحقيقة الخفية للسياسة، معناه، من خلال إهمال العلانية الصرفة. أما إذا كان الحديث يتعلق بالكبار، فإن هؤلاء يبدون غير قادرين على الارتفاع أعلى من مستوى النزاع المباشر مع الشعب. وإذا كان المطلوب "رجال أخلاق"، فإن خطأهم يتمثل في تمسكهم بالشأن الخاص، وبإهمال

السياسة في شموليتها، وتلك – مع ذلك – هي الطريقة الوحيدة لفهم الدلالة الحقيقية لعمل الأمير: «إنهم يشعرون أن الأمير مختلف عما يظهر عليه. غير أن عليهم كي يقتربوا منه، أن ينسوا معنى مشروعه كما يظهر في النتائج». إن "علماء الأخلاق" ينكرون، في الواقع، جوهر السياسة باعتبارها حيّز العلن والمخيال، من خلال ادعائهم توضيح السياسة بالتمسك بكواليسها، بدل الاهتمام بما يجري في مقدمة المسرح.

## *التقسيم الاجتماعي والمخيال*

من الممكن من الآن فصاعداً، توضيح العلاقة العميقة التي تجمع جانبي فكر مكيافيلّي، أي مسألة التقسيم الاجتماعي من جهة، ومسألة المخيال السياسي من جهة أخرى. ويشكل هذان الجانبان في الحقيقة، وجهين لإشكالية *واحدة* في تحليل لوفور. وفضلاً عن ذلك، كان هذا معنى القراءة التي قام بها ميرلو – بونتي. إن ما يدفع للتفكير حول «مذكرة حول مكيافيلّي»، هو أن الصورة الأسطورية للأمير ليست وهماً، إذ يرتسم خلف المخيال السخيف للأمير المتلاعب، موضوع آخر تماماً، إنه الأمير باعتباره صورة متخيّلة تسمح بتجاوز عَرَضية الأصول. تجري الإشارة، في الواقع، إلى أن الصورة الخرافية «للرجل العظيم»، أي الأمير، تشكل الشرط لاستعادة النزاع الأساسي الذي يمزق كل مجتمع، ولتجاوزه جزئياً. ومع ذلك، إن ميرلو – بونتي نفسه لا يعرض أبداً مثل هذا التفسير بشكل واضح. في الواقع، إن لوفور هو من درس الرابط بين مسألة التقسيم الاجتماعي والتخييل.

يبين لوفور، كما ميرلو – بونتي، أن كل سلطة *عَرَضيّة*، في نظر مكيافيلّي. فالتحليل الذي يقدمه *الأمير* حول الإمارات الوراثية عموماً لا يسعى في الواقع، إلى تعريف هذه الإمارات بالاستناد إلى أنموذج «نظام جيد» منسجم مع الطبيعة. وإذا بدا الأمير مطمئناً في المحافظة على سلطته، فليس ذلك لأنها منسجمة مع نظام ما للعالم. وعلى عكس ما نتصور، يبين كل شيء، في الواقع، أن مكيافيلّي يقلب الصورة التقليدية «للأمير الطبيعي» التي تنقلها التقاليد. وذلك لأنه ما من فرق أساسي في النهاية بين «الأمير الطبيعي» والأمراء الجدد: «علينا أن نعترف أنه

محبوب أكثر من أمير جديد، غير أنه ليس علينا، بسبب ذلك، أن نبحث عن السبب ضمن نظام منسجم مع الطبيعة حيث تزدهر طيبة الأمير، لأنه يكفي - كما نعلم، ألاّ تؤدي "رذائل خارقة" إلى كره الناس له، كي يحافظ على *إجماع* رعاياه. تكمن الحقيقة إذاً في أن السلطة تستفيد من التعود على الاضطهاد: إن ديمومة المسيطر تضعف مقاومة المضطهدين، لدرجة نكسب معها خضوعهم بأبخس الأثمان»[81]. لذلك، تظهر دراسة حالة الإمارات الوراثية، بشكل مسبق، المضمون العام لكتاب *الأمير*: «يتوضح النظام الأكثر استقراراً من خلال أخذ التعارض بين الأمير ورعاياه بعين الاعتبار، وليس بسبب اتفاق قائم على الاستعداد الحميمي للجسد الاجتماعي. يستمتع القارئ حين يرى في الاستقرار نتيجة لصيغة جيدة يستجيب قيامها لمخطط السماء أو لغاية طبيعية، كما يضيف هذا القارئ إلى حساب الأمير القدرة على تحويل هذا الاستقرار إلى أداة، على خلاف الطاغية الذي يهتم دوماً بالعنف، غير أنه يتضح أن علينا فهم الاستقرار من خلال عدم الاستقرار والعنف الأولي، وأن الأمير القديم يمتلك فقط ميزة استغلال النجاحات المحققة سابقاً في الصراع ضد «الأمير الجديد». يمكننا أن نختم بالقول إنه «*بين نظام الأول ونظام الآخر فرق في الدرجة وليس في الطبيعة*، فرق ينبع من موقع كل منهما إزاء الخصوم الذين عليهما السيطرة عليهم»[82]. وما تظهره دراسة الإمارات الوراثية في النهاية، هو أن *كل* إمارة تقوم على أصل عرَضي: فليس هناك، من وجهة نظر مكيافيلّي، اتفاق طبيعي وعفوي للجسد الاجتماعي قائم على نظام العالم، بل هناك، على العكس من ذلك، حالة نزاع أساسية ينطلق منها بناء السلطة.

وندرك بشكل أفضل، من الآن فصاعداً، سبب اعتبار مسألة المخيال مركزية: فبالقدر الذي تكون فيه الإمارات كافة قائمة على نزاع أول، ولا نعود نرى بذلك أن انسجامها مضمون من خلال نقاط علامات تراتبية "طبيعية". فإنها لا تتمكن من أن تتوحد إلاّ من خلال مخيال السلطة السياسية التي عليها أن تعهد بدورها، بهذه الطريقة، لطرف ثالث، أي لوسيط في النزاع الاجتماعي. يندرج الفكر المكيافيلّيّ حول «الصورة الجيدة» للأمير إذاً، ضمن رؤية للعالم، متحررة من نقاط

الاستدلال للفلسفة السياسية الكلاسيكية كافة، مفسحة في المجال للعرضية والنزاع ولاضطرابات تاريخ مرهَن من الآن فصاعداً لحركة لا تتوقف[83].

يوضح تحليل لوفور لحالة سيڤير[84] (Sévère) (إمبراطور روماني)، والتي قدمها مكياڤيلّي كمثال عن الفعل الملائم، معنى تفسيره العام: يبين سيڤير أنه قاسٍ وجشع، غير أنه لا ينسى ما يدين به لجلال الدولة، فلا تزال سياسته تحمل قناع الفضيلة، وينقذه هذا التخفي، في الوقت الذي يمنع فيه الجماهير من الغرق في الفجور»[85]. لم يرغب مكياڤيلّي بالقول إن الأمير طيب من خلال الإشارة إلى هذه الصورة الطيبة. كما لم يرغب بالقول إن "عدم كره" الشعب يمكن أن يتحول إلى حب: «لا شيء يسمح لي بالظن أن فعالية الصورة الطيبة تأتي من ميل فطري لدى البشر إلى تجاوز النزاعات وإلى التفاهم. ويبقى صحيحاً أنهم لا يتحملون رؤية الشر، وأن هذا النفور يربطهم بأسطورة جلال الدولة، محدداً بذلك شرط تعايشهم السياسي. أمّا أن تستقر السلطة تحت هذا التأثير، وأن يكون الفجور لحظه فاشلة، فلا يعني هذا طبعاً أن نظاماً دائماً يمكن أن يقوم، كما لا يعني، بكل تأكيد، أن حيّز الأمير متضافر مع الخير المشترك»[86]. ومع ذلك، إن الرابط العميق بين موضوع التقسيم الاجتماعي وموضوع المخيال يرتسم ضمن هذا التحليل. يبدو لي، في الواقع، أن مسألة المخيال لدى مكياڤيلّي مرتبطة بشكل وثيق بفهمه للنزاع الاجتماعي: لا يتأسس المجتمع المقسم إلاّ من خلال وساطة الصورة المخيالية للسلطة، فهي لا تستطيع الاعتماد على نفسها بشكل مباشر وعفوي. تحافظ صورة الأمير وحدها، باعتبارها طرفاً ثالثاً يبرز في الخصومة الاجتماعية، على وحدة المجتمع الممزق والمهدد بالغرق في الفجور وتعبر عنها: «ذلك هو سور (سيڤير)، سور غير مرئي لا ينتج من القوة، ولا من الأعمال الصالحة، إنه مخيال يشكله البشر بأنفسهم لأنه يستطيع أن يجعلهم راغبين فيه. ففي المجتمع الروماني الذي يتمزق في كل جوانبه، وحيث يفشل القانون، لا يعود *اسم* الأمير قادراً على ضبط الشهوات الجامحة، وعلى تأمين تحويل المجتمع المدني إلى سياسي»[87]. علينا أن نبرز، بالطبع، بشكل دقيق، الطريقة التي يُعتمَد فيها النزاع، سواء أكان ذلك في نظام الإمارة أم في الجمهورية. ومع ذلك، يدعم لوفور الأطروحة التي ترى أن

حالة (سيڤير) توضح، في الواقع، المنهج العام لمكياڤيلّي، بما في ذلك المقاربة الجمهورية *للأحاديث*، بالرغم من انبثاق هذه الأطروحة من وضع متفرد: «غير أن علينا أن نتعلم من خلال مثاله، قراءة حقيقة التجربة الكلية، وذلك لأنه حيث تكون الفوضى محدودة، وحيث ترتكز النزاعات على التعارض بين الشعب والكبار، *تصبح وظيفة المخيال ردم هوة لا يمكن ردمها، ومنح هوية لمن لا يملكها*. فالسلطة تفشل دوماً في الفراغ الاجتماعي، فهي لا تصمد إلاّ في الحركة التي يصمد من خلالها المجتمع بمجموعه»[88]. وبكلام آخر، ليس هذا التفسير صالحاً فقط في المواقف المتطرفة الموصوفة في كتاب *الأمير*: لا يمكن تجاوز التقسيم في المجتمعات كافة، إلاّ من خلال توسط المخيال. وبدل أن يعود المجتمع المنقسم إلى ذاته، بشكل طبيعي، من خلال اتفاق عفوي – إن جاز القول – فإنه يجد نفسه مضطراً للوصول بشكل ما، إلى رؤية لذاته بفضل صورة السلطة البعيدة عن الكبار والشعب، وإلاّ فإن التمزقات الاجتماعية ستؤدي به إلى التهلكة[89].

## مكياڤيلّي أو عودة الشأن السياسي

يبقى تفسير لوفور عصياً على الفهم إذا لم نضعه ضمن توجه فلسفي أكثر اتساعاً. وذلك لأن المطلوب – مع إعادة اكتشاف الفكر المكياڤيلّيّ، أن نضيء على حدود الماركسية، وأن نرسم طريقة إعادة اكتشاف الشأن السياسي. ولا تلغي أصالة هذا المنهج، بالطبع، ما يدين به لوفور لفينومينولوجيا ميرلو – پونتي. وقد بيّنا في الواقع، أن القراءة التي بدأها ميرلو – پونتي لمكياڤيلّي لا يمكن أن تنفصل عن إعادة نظر متنامية في الماركسية. ويشكل فصل «مذكرة حول مكياڤيلّي» نقطة وصول وتحول في الوقت عينه، كما يحمل أبعاداً جديدة: فهو يجيب عن الصعوبات المتنامية للنظرية الماركسية من جهة، كما يضع مقدمات فكر منفصل عن المبادئ الأساسية للمذهب الماركسي من جهة أخرى. وترتبط القطيعة الأولى التي ترتسم بالمكانة التاريخية للتقسيم الاجتماعي: فيما يسلّم ماركس بأن على النزاع أن يزول بشكل نهائي، يوحي مكياڤيلّي بأنه لا يمكن تجاوز الخصومات

الاجتماعية والسياسية. أضف إلى ذلك أن تفسير ميرلو - بونتي يبرز نظرية المخيال السياسي الأصيلة، بالقدر الذي يعتبر فيه هذا المخيال عنصر انكفاء. وما من شك، في أنّنا نكتشف هنا، أيضاً، في مؤلفات مكيافيلّي، تعاليم أخرى تختلف عن تعاليم ماركس. لقد رأينا في الواقع، أن ماركس قد اعتبر المخيال عنصراً انكفائياً بشكل أساسي، وذلك في كتابه *الثامن عشر من برومير*: فالسلوك المخياليّ يميز الطبقات المسيطرة، فيما تحمل البروليتاريا حقيقة متحررة من كل تمثيل مزيّف. لذلك، إن إعادة اكتشاف مكيافيلّي تضع الأسس لمقدمات النقد الجذري للماركسية. غير أننا هنا بصدد البدايات، فلا شيء يسمح، في الواقع، بالتأكيد على أن فصل «مذكرة حول مكيافيلّي» مهيئ، بشكل كامل، لتصور جديد للمخيال. وما من شك في أنه كان من الواجب، كي يتم ذلك، أن يعدل ميرلو - بونتي، بشكل أكثر جرأة، الإطار التصميمي لكتاب *فينومينولوجيا الإدراك*، كما سيكون الأمر مع كتاب *المرئي واللا مرئي*، حيث يعاد صوغ مسألة المخيال بشكل جذري، وهذا ما سيشهد به، بشكل خاص، الابتعاد المتنامي عن التصور السارتري للعدم والخيال، هذا الابتعاد الذي يصل إلى درجة الانفصال الصريح، يرافقه اهتمام واضح بأفكار باشلار حول المخيال المادي[90]. وحتى حين لا نكشف، إذاً، في هذا التفسير، التحضير الواضح لفكر يقطع الصلة بشكل صريح بالماركسية، فإن هذه التحولات جديرة بالتسجيل، لا سيما أنها ستغني القراءة التي اقترحها لوفور لفكر المكيافيلّيّ، بعيداً عن إرث ماركس.

## *من ماركس إلى مكيافيلّي*

### *التقسيم الاجتماعي، أفق حتمي لكل زمان*

يعود الفضل بالدرجة الأولى لتفسير لوفور الذي اغتنى هو أيضاً بالتجربة الشيوعية، في التعبير الواضح عن الفرضية التي ترى أن إحدى مساهمات مكيافيلّي تتمثل في الاعتراف بالخصوبة الكامنة للخصومة الاجتماعية. تستجيب مؤلفات الفلورنساوي بذلك لصعوبات الماركسية، بالقدر الذي ترفض فيه التسليم بوجود "توافق في الإمكانات" (compossibilité) بين البشر، ليس في الواقع وحسب، بل

في القانون أيضاً، وفقاً لمصطلحات ميرلو - بونتي. وهكذا يشرح لوفور، من خلال مفهوم "توافق الإمكانات"، أن أحد تعاليم *الأمير* هو أن «السياسة المطلوبة هي تلك التي تنسجم مع كنه المجتمع والتي تقبل التناقضات وتتجذر في الزمن وتنتظم في محاذاة الهوة التي يقوم عليها المجتمع، وفي مواجهة الحدّ الذي يشكله *عدم توافق الإمكانات في الرغبات البشرية*»[91]. ويسعى مكيافيلّي، بعد ذلك، إلى دراسة الشرط الذي يمكن للتقسيم الاجتماعي أن يعبر عن نفسه فيه، أو أن يحتجب وراءه، ودراسة كيف يمكن للسلطة أن تثبت في هذه الحاضرة المقسَّمة[92].

إذاً لم يكن مكيافيلّي يقصد مطلقاً، إذاً، الدعوة إلى التحرر الكامل للشعب، باعتبار هذا التحرر انعتاقاً من كل سيطرة وفقاً لأنموذج ديمقراطية "مباشرة"، بل كان يشير إلى الطاقة الإنتاجية لعدم التوافق الذي يقع بين رغبة الشعب ورغبة الكبار، تحت بعض الشروط. ذلك النزاع الذي لا يمكنه استبعادته، كما هو، بالقدر الذي لا يكون فيه سوى معارض، بين مجموعتين معرَّفتين اجتماعياً يمكن لوضعهما التجريبي أن يتغير بشكل جذري، بل بين "مزاجين" وبين رغبتين خاصتين لا يمكن إشباع أي منهما. غير أنه ليس من الصعب أن نرى إلى أي درجة يؤكد تاريخ الشيوعية وفشلها باعتبارها مشروعاً وهمياً لإلغاء التقسيم الاجتماعي - بالتلازم مع إلغاء الدولة/المجتمع المدني، التحليلات المكيافيلّيّة حول الموقع الحتمي لعدم التوافق، في حياة الحاضرة: «وبالنسبة إلينا، نحن القراء الذين عرفوا المشروع الرائع الذي سعى - تحت اسم الشيوعية، إلى تحقيق التحرر التام للشعب، يؤكد التاريخ بشكل كامل، الدرس المكيافيلّيّ. لقد انبثق عن تدمير الطبقة الحاكمة شكل جديد من التقسيم الاجتماعي، بدل المجتمع المتناغم. إن هذا التقسيم ليس تقسيماً فعلياً، كما نلاحظ، لذلك يترافق الانتصار المفترض للشعب مع انقسام جديد بين أقلية ترغب في السيطرة والاضطهاد والتملك، والآخرين»[93]. إن ما تبنيه تعاليم مكيافيلّي، بالنتيجة، حول النزاع، هو نوع من بنية للتاريخ يمكن التعبير عنها على النحو التالي: إن كل مشروع سياسي يسعى إلى الانعتاق التام من السيطرة وإلى عزل للطبقة المسيطرة يقود بشكل حتمي إلى إعادة تنظيم التقسيم الاجتماعي. إلاّ أنه ينكره هذه المرة. ذلك هو مصير الأنظمة

الشمولية التي تثبت أنها *محافظة* بشكل جذري، على عكس الرأي السائد - فهي كذلك، مثلاً، وفقاً للتحليلات التي جاءت بها آرندت: تحاول هذه الأنظمة نزع فتيل بذور التغيير وتجميد الصيرورة غير المنظورة للتاريخ[94] وراء ستار تعويذة التقدم المعلنة، وذلك من خلال استبعاد حركية النزاع الاجتماعي والاضطرابات التي تثيرها الرغبة في الحرية لدى المحكومين.

ليس من الضروري التوقف طويلاً هنا، عند مسألة مسؤولية ماركس المحتملة في صعود الأنظمة الشمولية التي انتسبت إليه[95]. إن ما هو مؤكد هو أنه ليس باستطاعة المبادئ الأساسية للماركسية أن تعبر عن واقع هذه الأنظمة ذات الأنموذج الجديد. ويسمح التعارض، ذو الطابع *السياسي*، بين الديمقراطية والشمولية، فقط، في الواقع، بالتوصيف المناسب لحقيقة يعجز التمييز بين الرأسمالية والاشتراكية عن تفسيرها. من الصحيح، من دون شك، أن ماركس يعترف، كما مكيافيلّي، بالمكانة المركزية للنزاع الاجتماعي، غير أن هذا النزاع لا يمثل بالنسبة إليه أفقاً *نهائياً*، إذ يفترض أن يترافق الانتصار النهائي للبروليتاريا، باعتبارها طبقة عالمية، والذي يتحدث عنه في فلسفته التقريرية للتاريخ، مع إلغاء الأسباب الأساسية للتقسيم الاجتماعي. إذا كان ماركس يصف الصراعات الاجتماعية بهذا الوضوح، وصراعات عصره، بخاصة، فهو لا يعتبرها، مع ذلك مؤسِّسة لكل مجتمع. وذلك لأنه حتى في قلب المجتمع الرأسمالي «هناك شبح يهدد أوروبا»، إنه الشيوعية - ليست شيوعية الديمقراطية[96] كما يفهمها الجمهوري مازيني - والتي عليها أن تعلن قدوم مجتمع موحد ومتصالح، يقدم في النهاية حلاً لعدم التوافق الاجتماعي. وعلى العكس من ذلك، يظهر صفاء الرؤية المكيافيلّية من طريقة مكيافيلّي في اعتبار النزاع أمراً ثابتاً. وتبقى المسألة، والحالة كذلك، في معرفة كيف نعترف بهذا الصراع وننكره. لقد تأكد، بهذا الصدد، أن المرحلة التاريخية لمكيافيلّي، كانت في النهاية، أكثر ملاءمة من مرحلة ماركس، من أجل توضيح العلاقة الأساسية بين النزاع الاجتماعي والحراك السياسي: «من المفيد أن نتساءل في ما إذا لم يكن مكيافيلّي، في الموقف الذي هو فيه، يملك آلية اكتشاف العلاقة بين التقسيم الاجتماعي والسلطة التي أصبح الفكر الحديث، بخاصة الماركسي، غير

قادر على رؤيتها بسبب الغشاوة التي أحاطتها بها التقلبات العامة للمجتمع والناتجة عن الصناعة الكبرى. إن ما يبرزه مكيافيلّي، بشكل واضح، هو وظيفة النزاع باعتباره عنصر تغيير تاريخياً»[97]. وبذلك يساهم قدوم العنصر الصناعي، بطريقة لافتة، في إخفاء ما يمثل، مع ذلك، خصوصية حراك المجتمعات السياسية الحديثة، أي الاعتراف الضمني بخصوبة النزاع، من خلال تركيز اهتمام ماركس، بخاصة بعد سان سيمون، على المسار الاقتصادي الصرف. غير أنه لا يمكن لانتشار الاقتصاد هذا، مهما كان أساسياً، لوحده أن يعبر عن طبيعة هذه المجتمعات «الساخنة»؛ تلك المجتمعات الغربية الحديثة التي تتميز بالانفتاح غير المسبوق على الخصومة باعتبارها المحرك الأساسي للتغيير. وتسمح مقاربة اجتماعية سياسية لوحدها، بعيدة عن الطابع الاقتصادي الصرف، إذاً، في تفسير التغييرات المستمرة التي تعرفها المجتمعات الحديثة.

## ***مسألة الإيديولوجيا والمخيال***

لا نستطيع مع ذلك، الاقتصار على التعارض بين النزعة الاقتصادية الماركسية والفكرة السياسية المكيافيلّية حول النزاع. لم يكن الوضع التاريخي، في النتيجة، عنصر غواية وحسب: فقد شكلت بعض أحداث عصر ماركس فرصة لتفكير محدد يتعلق بأهمية الفعل السياسي ومكانة المخيال في التاريخ. نحن نعرف، بخاصة، أن الأحداث التي رافقت انقلاب لويس نابليون بونابرت قد أوحت إليه بالأفكار التي عرضها في كتاب *الثامن عشر من برومير*[98]. وعلينا أن ندرس هنا القراءة التي اقترحها لوفور حول هذه الأفكار، لأنها توضح تقييمه للمساهمة المكيافيلّية. يولي لوفور، بعد ميرلو - بونتي وآرون، أهمية كبرى لهذا المؤلف المدهش، الذي يندرج بصعوبة، ضمن إطار النظرية الماركسية التقليدية، بخاصة في شروحها المكرّسة لأهمية المخيال في الحدث التاريخي[99]. يشرع ماركس، في الواقع، في مقدمة كتابه، ببناء نظرية للتاريخ تبدو للوهلة الأولى وكأنها تعدّل، أقلّه، الأطروحات المادية لكتاب *الإيديولوجيا الألمانية*، إذا لم تناقضها: «يصنع البشر تاريخهم، إلاّ أنهم لا يصنعونه بشكل اعتباطي، من خلال شروط يختارونها، بل

ضمن شروط متوافرة بشكل مباشر، وموروثة من الماضي. *ترخي تقاليد الأجيال البائدة جميعاً بوزرها الثقيل جداً على عقول الأحياء*. وحتى حين يبدو البشر مهتمين بتغيير أنفسهم والأشياء حولهم وبإبداع شيء جديد جداً، فإنهم سيتذكرون، في عصور الأزمة الثورية هذه تماماً، مع شعور بالخوف، أرواح الماضي ويستعيرون أسماءها وشعاراتها ولباسها، كي يظهروا على المسرح الجديد للتاريخ بهذا اللباس التنكري المحترم، وبهذه اللغة المستعارة»[100]. إذا بدت الإشكالية التي رُسمت في كتاب *الثامن عشر من برومير*، من الأكثر خصوبة، فذلك لأنها تحتوي على تناقض أساسي يتمثل في ربط مفصلين للتاريخ: يرتسم المستقبل الحتمي للثورة، من جهة، خلف التاريخ "الشبحي" الذي يوصفه ماركس - انسجاماً مع الأطروحات المعروفة للماركسية - مستخدماً الأحداث كافة لمصلحته. غير أن المدهش، من جهة أخرى، أن نشير إلى أن ماركس لا يتحدث هنا سوى قليلاً عن البروليتاريا وعن مشروع سيطرة البرجوازية لأن «من البديهي أن ما يهمه هو تفكيك حبكة سياسية والتحسيس بتعقيدها والتنديد ببطلانها»[101]. ويمكننا أن نستخلص بذلك، وفي ما يتعلق بالنزاعات بين (الأورليانيين) (ليبراليو الجمهورية الثالثة) والشرعيين (المطالبون بعودة الملكية)، أن منطق المصالح لا يعطي المفتاح الحاسم لتفسير الأحداث، بل إن ما يحقق ذلك هو، بالأحرى، منطق «عدم الاعتراف بهذه المصالح». إن ما يبرزه التحليل الماركسي بهذه الطريقة هو «قوة المخيال»، وبشكل أدق، الدور الذي يقوم به هذا المخيال في المجتمعات الحديثة ولا نستطيع أن نعتبر كتاب *الثامن عشر من برومير*، بهذا المعنى تطبيقاً بسيطاً لأهم موضوعات المادية التاريخية، ولا تحويراً هامشياً للمذهب. وإذا وجدنا هنا، في الواقع، تجديداً فلسفياً سياسياً، إلى جانب هذا التساؤل حول المخيال، فذلك ما يمكن أن نتعرف به، من خلال دراسة الطريقة التي حدد فيها ماركس الغاية من مؤلفه: «لقد لفت هيغل، في مكان ما، إلى أن الأحداث التاريخية جميعها والشخصيات التاريخية تتكرر، إذا صح القول، مرتين. وقد نسي أن يضيف أننا، في المرة الأولى أمام مأساة، وفي المرة الثانية أمام مهزلة»[102]. والحال، أن باستطاعتنا أن نشير إلى أن الأسئلة التي يوردها ماركس ليدعم هذا التأكيد ترجع

إلى العصر *الحديث*. أضف إلى ذلك أنه حين يصف، في نصوص أخرى، المجتمع ما قبل الرأسمالي، ويلح هنا أيضاً، على ثقل التمثيل والمخيال، فإنه لا يتحدث هذه المرة عن "شبح" ولا عن "مهزلة": «يقول ماركس عن الكائن القبلي المصوّر في في صورة كائن فوق طبيعي أو في مستبّد بأنه يجسد جماعة خيالية تتجاوز تعددية الجماعات الأساسية، غير أنه لا يطلق على هذا الكائن لقب الشبح»[103]. لماذا إذا يُحشد مصطلح "شبح" بشكل مميز للتعبير عن تجربة الحداثة الاجتماعية والسياسية.

يعود سبب هذا التغيير إلى أن انبعاث المخيال في المجتمعات الحديثة يحمل دلالة جديدة. فإذا تحدث ماركس في هذه الحالة عن "أشباح" فذلك لأن الثورة الرأسمالية تستثير بالمقابل ردوداً مقاوِمة و«قوى تحتشد لتفكيك تأثيرات كل جديد»، وذلك من خلال تذويب الصيغ الجماعية التقليدية كافة وافتتاح تاريخ غير مسبوق. وفيما كان المخيال يشكل جزءاً، ومن الداخل، من البناء الرمزي للمجتمعات القائمة على تصور نظام راسخ ما للعالم، يصبح علينا أن نفسر انبعاث هذا المخيال على أنه محاولة إجابة عن مسار غير مسبوق لانحلال الروابط التقليدية المترافق مع الرأسمالية: «يصادف دخول الأشباح إلى المسرح قيام مجتمع بلا جسد، مجتمع خال من الجوهر»[104]. إن ما يريد ماركس قوله هو أن الطبقات الحاكمة تتراجع أمام هذه المهمة، بسبب مواجهتها للجديد ووقوعها في تاريخ غير مسبوق يتطلب ابتداع حلول غير مسبوقة: تقوم هذه الطبقات «باستذكار الموتى، وتُلبس الحاضر لباس الماضي، كما تَلبس لباس الرومان» و«*تخترع ماضياً*»، في اللحظة نفسها التي يكون فيها تواصل الزمن متوقفاً بشكل لا عودة فيه. يمكن أن يشرح التكرار التاريخي، إذاً، باعتباره تعبيراً عن سلوك هروب مرتبط بالقلق أمام مهام الحاضر. ليس ما يقود البرجوازية إلى سلوك انكفائي هو مصلحتها المفهومة جداً، بل الوعي بعرَضية سيطرتها: «تؤسس صورة الرومان للثورة البرجوازية، لأن البرجوازية غير قادرة على أن توحد صورتها وصورة المجتمع بما هو عليه، إلاّ بشرط أن تخفي طبيعتها الطبقية في المجتمع، كما لا تستطيع أن تمزج نموها الخاص مع التاريخ، إلاّ بشرط أن تتستر على عرَضية الحاضر»[105]. ومن هنا يبدأ من هنا رسم الخطوط العريضة للتفكير حول تأثر المجتمعات الحديثة بالإديولوجيا التي يختزل

دورها في مجرد تمويه للمصالح، ولا تقرنها بشريحة اجتماعية اقتصادية تعتبر مدخلاً لتفسيرها.

علينا أن نشير، في ما يخصنا، إلى أن هذه المشكلة غير المسبوقة التي تواجهها السلطة السياسية في العصر الحديث، التي يوصفها ماركس في كتاب *الثامن عشر من بروميير*، تجد أصلها، وفقاً للوفور، في نهاية العصر الحديث، بين آخر عقود القرن الرابع عشر والثلث الأول من القرن الخامس عشر، بخاصة في فلورنسا[106]. شهدنا آنذاك صعود خطاب ذي نزعة إنسانية تؤسس مبادئه للفكر الديمقراطي الحديث؛ بخاصة في ما يتعلق بالمساواة بين المواطنين أمام القانون، والشراكة في المواطنة بين جميع من يتمتعون بحقها، والعمل كمصدر شرعي ووحيد للتمييز بين البشر. ولكن من المهم، في الوقت نفسه، أن نبرز وظيفة *التمويه* لهذا الخطاب، أي الفرق بين معناه الظاهر ومعناه الباطن. إذا تفحصنا، في الواقع، السياق الاجتماعي التاريخي الذي أدى إلى ظهور هذا الخطاب، فلا يسعنا إلاّ ملاحظة أنه لا يصادف صعود الديمقراطية، بل يترافق مع تراجع للطبقة الحاكمة ضمن حدود حكم الأقلية[107]. وتشير الطريقة التي تدافع فيها الأقلية عن سطوتها إلى «خيال التكرار التاريخي»: تقوم المجموعات الحاكمة الفلورنساوية بتقليد الأبطال الرومان، وتتكلم لغتهم لدرجة تعدِّل معها رواية تأسيس فلورنسا كي تجعل منها وريثة لهذا التأسيس. فكيف لا نتذكر، والحال كذلك، تحليلات ماركس في كتاب *الثامن عشر من بروميير* والتي تبين أن البرجوازية تستدعي بقلق أرواح الماضي لمواجهة متطلبات الحاضر؟

وهكذا، إن قراءة مكيافيلّي قد حثت لوفور على إظهار هذا الطابع المتفرد للخطاب الإنساني باعتباره محاولة لإنكار التقسيم الاجتماعي. وقد كشف مكيافيلّي، في الواقع، وبفضل نقده للأفكار السائدة في زمانه، عن وظيفة التمويه التي تقوم بها التصورات المؤسِّسة، وأشار على هذا الأساس، وبشكل مسبق، إلى طبيعة الخطاب "الإيديولوجي" ووظيفته، بالرغم من أنه كان يجهل المصطلح. وفي كل الأحوال، ترافق ظهور مؤلفات مكيافيلّي مع صعود الخطاب "الإيديولوجي" المؤسِّس للمجتمعات الحديثة، والذي لا يمكن أن نفصله بالذات عن تداخل الشأن

السياسي والشأن الديني الأسطوري: لم يعد التفكير الذي يمارس حول السلطة خاضعاً بنحو صارم للتصور الديني للعالم الذي يحدد لوحده «علامات الحقيقي والمخيالي، والحقيقي والمزوّر، والخير والشر». ويمكننا أن نقدر، على هذا الأساس أن نقد الأوهام السياسية الانكفائية يوحد ماركس ومكيافيلّي لأسباب مشابهة. فقد سبر الفيلسوفان السياسة، في الواقع، بعد انهيار البنى التقليدية للشرعية من خلال إدراكهما لمندرجات مثل هذه الطفرة، بوضوح استثنائي. وإذا كان ماركس ومكيافيلّي يشكلان جوهر تفكيرنا، فذلك لأنهما قد «دمرا أوهام المثالية من أجل مواجهة مجتمع بلا تراتبية طبيعية، وسلطة بلا، شرعية وتاريخ بلا غاية»[108]. وتنتمي «الواقعية المكيافيلّيّة الماركسية»[109] إلى تاريخنا، وذلك، تحديداً، بمقدار ما تواجه به أهم مسلّمات الفلسفة الكلاسيكية، آخذة بالاعتبار الطفرات التاريخية التي لا عودة عنها والتي رافقت الحداثة. إذ نجد في هذه الواقعية الشك نفسه، في كل نزعة عقلانية غائية، والرفض المماثل لتأسيس «نظام صالح»، على فرضية جوهر إنسان عاقل، واتهاماً مشابهاً ينال من النزعة الإنسانية الأخلاقية التي تخفي تشجيعها العقيم، بأسلوب منافق، لعبة العنف بدل مواجهتها، وأخيراً - وهذه أهم نقطة في هذا السياق - نقداً مشابهاً، في الكثير من النقاط، يتناول الإيديولوجيا والعودة الانكفائية إلى الماضي.

## *مقام الخطاب لدى ماركس ومكيافيلّي*

لا يمكن لهذه النقاط المشتركة والتي توحي بوجود روابط حقيقية أن تخفي التباينات بين المفكرين؛ الأمر الذي جعل لوفور غير قادر على التأكيد مثلما فعل كروتشي، بأن ماركس هو «مكيافيلّي البروليتاريا»[110]. ولئن كان الفلورنساوي يشير، في بعض الجوانب، إلى ما سمي لاحقاً خطاب "الإيديولوجيا"، فإنه لا يواجه هذه المسألة بالطريقة عينها التي واجهها بها ماركس. وذلك لأن مشروع ماركس (وليس الماركسيّ) لم يسع إلى سبر دلالة الخطاب الإيديولوجي بالذات، بمقدار ما كان إظهار «ما يخفيه وكيف يخفيه، بفضل الفهم المكتسب للعلاقة الاجتماعية، ولأساسه الاقتصادي، وللتناقض التاريخي للطبقة الحاكمة»[111]. وهكذا، لم يكن

هذا بالطبع مشروع مكيافيلّي الذي كان يجهل هذه الأولية الممنوحة للاقتصاد. وبكلام آخر، يبدو أن نقد الإيديولوجيا لدى ماركس مرتبط بشكل وثيق بتعريف مسبق لماهية "الواقع".

من المؤكد أنه من الخطأ اختزال فكر ماركس في هذا التفسير الوضعي الوحيد، حيث أننا لن ندرك بهذه الطريقة سوى "نصف الحقيقة". لذلك علينا أن نلاحظ، في الواقع، أن ماركس لا يدرك "الواقع" إلاّ من خلال نقد خطابات أخرى، بخاصة، خطابات الفلسفة الألمانية[112]. ففيما يزعم أنه يعتمد الواقع "االقائم" كنقطة انطلاقه، علينا الاعتراف، من جهة أخرى، أنه يبذل الجهد للعودة إليه، من خلال نقد خطابات تدّعي أيضاً، أنها تكشف حقيقة هذا الواقع. ويعني هذا الأمر أن نظرية ماركس ونقده للإيديولوجيا لا تقتصران - كما يُزعم غالباً - على استبدال الفكرة بالواقع، بشكل تقريري: «يترافق هذا الانقلاب مع تخريب عميق لمقام المعرفة، طالما أن الوهم الفلسفي مستهدف ضمن مسار بناء المعرفة، باعتباره معرفة منغلقة على ذاتها، تخفي شروط صعودها من خلال فصل نفسها عن الممارسة الاجتماعية، وتتمثل في صورة النظام، وتنأى عن التناقض، وتعيد إنتاج التناقضات التي تقوم في أصلها، ومن دون دراية منها، ضمن حقلها، وهي في النهاية تمنح الشرعية للنظام الاجتماعي القائم فيما يعتقد نفسه في كنف الكلّيّ»[113]. إذا كان صحيحاً أن ماركس نفسه، يقع من جديد في الوهم الفلسفي الذي يدينه من خلال بناء تصوره المادي للتاريخ، فلا يجوز أن نقلل، من جهة أخرى، من قيمة الطريقة التي يستخدمها، في تغيير مقام المعرفة نفسها. وبالتوافق مع هذا، وفيما يبدو أن مصطلح الإيديولوجيا يفترض مسبقا في نظر القارئ الحديث وثوق الذات العارفة بالواقع والحقيقي، فإن علينا ألاّ ننسى أن ماركس كان يؤسّس لهذا المفهوم لدرجة علينا معها إبراز هذا الاكتشاف للخطاب الماركسي الرسمي: «فيما يستثمر الآخرون معرفة مزعومة حول الإيديولوجيا، يفكر ماركس في محنة ما لم يعد خاضعاً للتفكر فيه؛ فهو يفكك تمثيل الواقع؛ أو بما أن هذا التمثيل ليس مدركاً على أنه كذلك، يذهب إلى الكشف عما هو معتبر واقعاً فيرده إلى كونه تمثيلاً، ويجعل واقعياً كل ما هو

مستتر»[114]. غير أن عملية القراءة الكاشفة هذه قائمة، بشكل جزئي في مؤلفات مكيافيلّي نفسه، حيث أن مسعاه هو «تحرير الحقيقة من السياسة ومن تاريخ تمثيل مؤسساتي، وإظهار تكوينها ضمن الشروط الاجتماعية، ووظيفتها في التستر»[115]. يمكن تفسير التفكير المكيافيلّيّ، بهذا المعنى، على أنه نقد للنزعة الإنسانية الفلورنساوية التي يتشارك معها جزئياً، في المفاهيم، فيما يكشف، في الوقت نفسه، وظيفتها التمويهية[116]. يرى مكيافيلّي، في الواقع، أن النزعة الإنسانية الفلورنساوية تعبر عن نوع من الكذب، بخاصة، وأن الخطاب الجمهوري يتبنى فكرة تفوق الحياة العملية. غير أن هذا التبني يخفي شرخاً قائماً بين البرجوازي والمواطن؛ يُعهد للمرتزقة، في الحقيقة، بالدفاع عن الحاضرة، أضف إلى ذلك أن فكرة مساهمة الجميع في الحياة العامة تخفي احتكار السلطة من قبل الأقلية. لا يدعي الخطاب المكيافيلّيّ المعتاد إذاً، أنه يطل على التاريخ كي يكشف حقيقته النهائية.

تطابق الطريقة التي يقدم فيها الطموح الفكري لمكيافيلّي، بهذه الطريقة، تعريف ميرلو - بونتي للفلسفة باعتبارها نقداً لوضعية "التحليق" «إن الفلسفة في صميم التاريخ، فهي لا تنفصل أبداً عن الخطاب التاريخي، غير أنها تستبدل - من حيث المبدأ - الرمزية الضمنية للحياة برمزية يقظة، والمعنى الكامن بالمعنى الظاهر»[117]. ويجب أن تُفهم ضمن هذا المنظور، على ما يظهر، ووفقاً للوفور، غاية الخطاب المكيافيلّيّ الذي لا يدّعي كشف الحقيقة النهائية حول كنه المجتمع والتاريخ، وكأن بإمكان هذا الخطاب أن يتواجد في وضع خارجي صرف، وفقاً لأنموذج عقلانية العلم الكلاسيكي: تبين أن هذا الخطاب «شيء مختلف في الحقيقة، عن خطاب حول تقسيم الطبقات، وحول رغبة الطبقة، وحول المؤسسة والوهم. إنه خطاب حول شيء اختلس أساسه، وهو يكتسب شرعية من إطلاق خطاب تخفيه الحياة الجماعية ويتبدى بشكل جزئي، وتتطلب كذباته ما يشبه الصمت، أي أن يصبح المرء شارح شروح مكتومة - أو كأن هذه الشروح مخبأة بالضرورة، في اللغة المتاحة للكاتب - وأن يصبح الشارح الذاتي للخطاب الذي يستخدمه المجتمع في الحديث عن ذاته»[118]. نستطيع من الآن فصاعداً أن ندرك التقارب، والتباعد بين مكيافيلّي

وماركس. يخرب مكيافيلّي -، كما ماركس على طريقته - مقام المعرفة نفسها، مع هذا الاختلاف في أنه لا يدّعي من جهته امتلاك تعريف "للواقع"، إذا كان المقصود من ذلك «واقعاً *في ذاته*، باعتباره نظام أشياء صامتة، يغطيه نظام أشياء معلنة، وكأنه انعكاس له»[119]. وبالمقابل، علينا أن نقبل بأن ماركس، غالباً ما يخضع لمثل هذا التصور: والمثال على ذلك وارد في كتاب *الإيديولوجيا الألمانية*، حيث تدعونا القناعة حول الواقعي والحقيقي التي تظن المعرفة المادية أنها تملكها، إلى التخلص من الفلسفة من أجل بناء «واقعة الإنتاج الصرف، من دون أي لغة»، وكأنه يكفي أن "نرى" كي "نعرف"[120]. يمكننا أن نقدر، إذاً، أن عمل الفيلسوف، كما يفهمه لوفور في متابعته لفينومينولوجيا ميرلو - بونتي، أي باعتباره استبدال «رمزية واعية» «برمزية صامتة» و«الصمت الظاهر» «بالصمت الضمني»، و«المعنى الظاهر» «بالمعنى الكامن»، يشير بشكل مناسب إلى فكر مكيافيلّي أكثر منه إلى فكر ماركس؛ إذ يتمسك الأول بهذه الغاية، على عكس الثاني الذي يهملها كي يقع في وهم المعرفة النهائية حول الواقع.

## *البعد المخيالي للسياسة:*
## *من ماركس إلى مكيافيلّي*

وهكذا، إذا لم يكن بالإمكان الزعم بكشف حقيقة مؤلفات ماركس النهائية[121]، فعلينا أن نلاحظ أن تصوراً وضعياً، أو علموياً للتاريخ، يفسر في النتيجة، أحاسيسه الخصبة المتعلقة بمقام المعرفة. وتبدو حدود فكر ماركس هذه واضحة، بشكل خاص، في تحليله للمخيال السياسي، على الرغم من حدسه الواعد. ما من شك في أن لكتاب *الثامن عشر من برومير* الفضل في إيلاء المخيال مكانة جوهرية، غير أنه علينا أن لا نهمل واقعة أن ماركس يعتبر المخيال ظاهرة *انكفائية* وحسب، على عكس ما ذهب إليه مكيافيلّي ويمكن أن تفسر عودة لوفور إلى مكيافيلّي، ضمن هذا السياق، على أنها إعادة اكتشاف للخصوبة التاريخية للمخيال. وتعتبر المقارنة بين مكيافيلّي وماركس، بهذا الصدد، امتداداً لأحاسيس ميرلو - بونتي، بخاصة، الآفاق النهائية المفتوحة في كتاب *المرئي واللا مرئي* حول

مسألة المخيال، وبشكل أدق، حول مسألة المخيال السياسي والاجتماعي. يريد ميرلو - بونتي، في الواقع، أن يبين أنه قد اعتبر، دوماً، وفي ما يتعلق «بالإنسان المكوّن على المعرفة الموضوعية للغرب»، أن من البديهي أنه لا يكون للسحر والأسطورة «حقيقة ضمنية» وأن «علينا أن نفسر التأثيرات السحرية والحياة الأسطورية والطقسية بأسباب «موضوعية» مردها في النهاية إلى أوهام الذاتانية»[122]. ومع ذلك، يبدو أن هذه الإشكالية غير كافية في النهاية: لئن كان من الصحيح «أننا قد استودعنا السحريّ في الذاتانية»، فما من ضمانة على الإطلاق مع ذلك لخلو العلاقة بين البشر «وبشكل حتمي من مكونات تمت بصلة إلى السحرية والحلم»[123]. وتندرج قراءة لوفور لماركس، على ما يظهر، ضمن امتداد هذه الأفكار الأخيرة حول المخيال الاجتماعي: في الواقع، يكشف تفسيره لكتاب ***الثامن عشر من برومير***، أن الفكر الماركسي يبقى - بسبب عجزه عن تقدير خصوبة المخيال، مرتبطاً بما أسماه ميرلو - بونتيّ «***المعرفة الموضوعية للغرب***»[124].

يدفع تحليل لوفور، في الواقع، إلى التفكير بأن ماركس لم يمنح المخيال سوى وظيفة سلبية ووهمية عموماً: ففي حين لا يعتبر «بعث الأموات» سوى علامة على سلوك هروب البرجوازية الساعية بشكل يائس إلى التخلص من متطلبات الحاضر كي تتماهى مع أدوار الماضي، فإن الثورة البروليتارية، كما يفهمها ماركس، تعتبر الوحيدة القادرة على تدمير آلية التكرار، ولا تتطلب، في ما يخصها، «أية صورة للتاريخ»[125]. ونلاحظ، في الواقع، أنه إذا كان «الشكل يتجاوز المضمون»، مع البرجوازية، فإن العكس يكون صحيحاً مع قدوم البروليتاريا كما يرى ماركس، «فالمضمون يتجاوز الشكل». لقد وصِّفت البرجوازية على أنها محرك لثورة تتم من دون علمها وأنها تبذل الجهد كي تخفيها بتصورات تعود إلى التاريخ الماضي. أما مع البروليتاريا، فهناك على العكس من ذلك، إبداع «لا يعود يتجاهل ذاته»، إلاّ أنه «لا يظهر لنفسه»، ويحمل معه الشيوعية «من دون أن يتصورها». ومع ذلك، يدعو هذا الإلحاح الذي يسعى ماركس «إلى أن يستخرج من التمثيل الحركة الفعلية للتاريخ، أي الثورة الشيوعية، إلى إدراك «حدود لفكره»[126]. وتقوم هذه

الحدود، بشكل دقيق، على الادعاء بإعلان الحقيقة النهائية حول واقع متحرر أخيراً من كل تمثيل، وعلى المعارضة، بشكل جذري، بين «الإنتاج» و«التمثيل». ومع ذلك، يرفض مضمون خطابه نفسه هذا الادعاء، لأن هذا الخطاب يتشكل ضمن الارتباط بالإيديولوجيات التي يكشف عنها. وحين يوصّف ماركس، في النتيجة، البروليتاريا، باعتبارها «وريثة من دون ميراث»، ومتحررة من «شعر الماضي» الذي يقضي على كل تقليد من خلال تحقيق قدر البشرية، يمكننا أن نتساءل، بشكل مشروع، في ما إذا كان على البروليتاريا، هذا «الكائن الغريب»، أن تعرَّف باعتبارها «مدمر المخيال الاجتماعي» أم أن من المحتمل، أن يكون واجباً أن نضيف أنها آخر ناتج لمخيال ماركس»[127].

هل من واجب أيضاً، أن نصل بالقطيعة مع ماركس إلى ما «يعتبره السؤال النهائي»، أي «السؤال حول الوحدة المستقبلية لمسار اكتساب الطابع الاجتماعي، *في الواقع*»[128]. يرتبط هذا الموقف الماركسي، ارتباطاً شديداً بالاختزال الأولي للإيديولوجيا الذي جعل منها "انعكاساً" للواقع المفترض. ولأن ماركس يعتقد، في الواقع، أنه - وبعيداً عن وهم الخيال - يمتلك تعريفاً للواقع «في ذاته»، يعتبر أنه قادر على الإعلان عن التحقق الكامل للإنسانية الموحدة والمتصالحة مع ذاتها، في النتيجة - تحقق يفترض أنه مترافق بحق مع إلغاء التمثيل والمخيال. أما الاعتراض الذي يمكن أن يوجه إليه، مع ذلك، فيقول «إن مسألة الوحدة تطمس مسألة الهوية الاجتماعية التي لا يمكن أن تثبت كيانها في الواقع، إذ تتطلب انشقاقاً، وتسجيل دخول الممارسة في نظام اللغة»[129]. يقوم وهم ماركس، في الواقع، على القناعة بأن تقسيم المجتمع كما وحدته، يقبلان الدراسة التجريبية القائمة حصرياً على منهجيات العلم الوضعي. ويتمثل الدليل على ذلك في الطريقة التي يُرجع فيها تقسيم العمل في كتاب *الإيديولوجيا الألمانية* إلى نظام واقع قائم، حيث يشرح ماركس أن هذا التقسيم لم يكن - في نظرة معمقة إلى الأمور - شيئاً آخر في البداية غير تقسيم العمل الجنسي. ويصبح من الضروري، من الآن فصاعداً، نقد الماركسية حول هذه النقطة: إذ علينا أن نتوقف عن الخلط بين «التقسيم الاجتماعي والتوزيع التجريبي للبشر في عملية الإنتاج». وترى أطروحة لوفور، في الواقع، أننا «لا نستطيع أن

نحدد هذا التقسيم، كما هو الحال بالنسبة إلى التقسيم الجنسي، في حيّز موضوعي يسبقهما». و«إننا لا نستطيع أن ننسبه لنواح إيجابية، فيما تنبثق هذه النواحي، بهذه الصورة، من خلال حركة التقسيم الاجتماعي نفسها». في الواقع، «إن ما يتأسس (...) مع التقسيم هو الحيّز الاجتماعي، وهو لا يتأسس إلاّ بالقدر الذي يظهر فيه أمام نفسه»[130]: «إذا لم يكن التقسيم الاجتماعي داخل المجتمع، فسيصبح مفهوماً ألاّ تتحقق وحدة العالم الاجتماعي في الواقع. وتنجز هذه الوحدة بوساطة مشهد مخيالي، ولا يعني هذا الأمر، مع ذلك، أنه وهمي بالضرورة، وذلك لأننا نقع، بذلك في الفرضيات الوضعية. لقد درس لوفور، على ضوء هذه الإشكالية، وفي مواجهة الاختزال الماركسي، ما طُروح من مسائل في أثناء تشكل الدولة الحديثة: «فحيث ترتسم حدود السلطة السياسية *داخل* المجتمع، بصفتها ذلك الجهاز الذي يمنحه وحدته، وحيث يفترض بهذه السلطة أن تجد أصلها، td المكان الذي يفترض أن يتولد فيهذا الأصل بفعل تأثيرها بالذات، يتبدى *المشهد* الاجتماعي، وتأسيسها هو الذي يتقدم ليظهر على هذا المسرح، ضمن ما يجري عليه من أحداث وفي إطار العلاقات التي تقوم بين الأفراد والمجموعاتز هناك يتم رصد خيوط "الواقع"»[131]. إن ما يقودنا مكيافيلّي إلى التفكير حوله بدقة، هو استحالة الانفصال النهائي عن المخيال، وكأنه ليس بالإمكان أن يكون هناك شيء آخر سوى الخداع[132]. من هنا يأتي التأكيد على المكانة المركزية للسياسة. إذ تتثبت معها، في الواقع، مسألة الصورة التي تبثها السلطة عن نفسها، والتي يرجع إليها مجتمع على جانب شديد من التنوع والتعدد والتنازع. وهذا يعني أنه ليس بالإمكان اختزال السياسة - كما لدى ماركس - بمقام "البنية الفوقية"، ولو بشكل يلحظ فيه طابع التعقيد. وذلك لأننا لا نستطيع مقاربة تقسيم المجتمع ووحدته، بعيداً عن أخذ "المشهد" السياسي الذي ترى نفسها معروضة فيه كموضوع للفكير أيضاً. ومن دون هذا الإخراج، لا يمكن لهذا المجتمع، في الحقيقة، «أن يتماسك»، بالرجوع إلى ذاته من باب طرف ثالث متمثل بالسلطة السياسية. وما من شك في أننا نصبح أكثر قدرة الآن على قياس أهمية كلامنا من خلال الإلحاح بشكل عام، على مكانة الاستعارة *المسرحية* في قراءة ميرلو - بونتي لمكيافيلّي، والتي عمقها لوفور. ويتبع تفسير لوفور، في الواقع، الحركة

نفسها في إيضاح البعد المسرحي والمخيالي البحت لفعل الأمير، ويقدم فكـــرة عـــن الشأن السياسي باعتباره «إخراجاً مسرحياً» و«إخراجاً دلاليّاً»[133].

## *مقام الدولة الحديثة لدى مكيافيلّي وماركس*

يرتبط أحد أهم رهانات المقارنة بين مكيافيلّي وماركس، إذاً، بمسألة دلالـــة السلطة السياسية في المجتمعات الحديثة. نحن نعرف أهم ملامح النقـــد الماركســـي للوهم السياسي الذي يقود تطرفه، في الغالب، إلى إنكار كل حيثية خاصة بالمجال السياسي من أجل ردّه، على الأغلب، إلى المجال الاجتماعي، وفي النهاية إلى المجال الاقتصادي وإخضاعه له. لنذكر باختصار جداً، أن «الثورة» البرجوازيـــة، كمـــا تفهمها الماركسية، تشير إلى ظهور انقسام بين المجتمع المدني والدولة. وضمن هذا الاطار، تعتبر الدولة التمثيلية الحديثة حيِّز عام، فيما هي ليست، في الواقع، ســـوى مؤسسة تسعى إلى حماية المصالح الاقتصادية للبرجوازية، وبشكل مباشر تقريبـــاً. على الثورة البروليتارية المندرجة ضمن التناقضات الداخلية للرأسمالية، إذاً، أن تقوم بإلغاء هذا الانشقاق بين المجتمع المدني والدولة. وما من شك في أنه من المناســـب جعل الصورة أكثر تعقيداً، من خلال تحليل الطريقة التي يعالج فيها مـــاركس، في تحليلاته الدقيقة، مسألة الدولة، آخذين في الاعتبار انعطافاته[134]. وعلينـــا أيضـــاً تفحص ما يميز المواقف التي تقدم بها أنغلز، بشكل منفرد، عن مواقف مـــاركس. ويكفي، في ما يخصنا، أن نذكر أن التصور الماركسي يرى في الدولـــة، عمومـــاً، حقيقة مشتقة وذرائعية. فهي ليست سوى أداة سيطرة لطبقة، ولذلك هي آيلة إلى الزوال. وذلك لأنه وفقاً للتعبير الوارد في *البيان الشيوعي*، ليس الحكم الحـــديث سوى «لجنة تدير الشؤون العامة للطبقة البرجوازية بأسرها»[135]. وبالمقابل، إن ما تجب الإشارة إليه هنا، هو أن القراءة الماركسية لمكيافيلّي يمكـــن أن تؤيـــد هـــذه الأطروحة المادية حول الوهم السياسي: ألم يدشن مؤلّف *الأمـــير* عصـــر الفكـــر السياسي الحديث من خلال مفهومه للسلطة باعتبارها كياناً مستقلاً ومجرداً؟ تلك أقلّه، الأطروحة التي صاغها سامي نائير (Sami Naïr) في مؤلفه القيّم *مكيـــافيلّي وماركس*[136]، الذي يقدم القراءة الأكثر منطقية للفكر المكيافيلّيّ. من المفيد هنـــا

التوقف عند هذا المؤلف لأن دراسته تسمح بتقويم أفضل - من خلال التباين - لرهانات تفسير لوفور.

إذا اتبعنا إعادة التركيب الإجمالية التي قام بها نائير، يصبح مكيافيلّي رائداً لهوبس وللفكر السياسي الحديث، من خلال ما قام به من فصل جذري بين المجتمع المدني الذي يحكمه الغموض والأنانية من جهة، و«أسطورة الدولة» من جهة أخرى، أي المشهد السياسي حيث تُعرض بشكل خادع الكلّية الاجتماعية. ويشكل فكر ماركس الشاب قطيعة جذرية ومخلّصة في الفكر الحديث، من خلال نقده "لوثنية الدولة" - التي كان مكيافيلّي صاحب المبادرة فيها على المستوى النظري - ومن خلال إظهاره «الأقنوم الذي يتحول من خلاله الشأن الخاص والمجتمع الممزق إلى حالة كلية مزيفة الملموسية»[137]. إذا استطعنا أن نقارن، ضمن هذا المنظور، بين مؤلفات مكيافيلّي وماركس، فلن يتم ذلك بسبب التوافق في مشروعهما، بل - على العكس - لأن هذه المؤلفات تمثل لحظتين رئيستين ومتعارضتين، بشكل جذري، في الفكر السياسي الحديث: فيما «يفتح [الفلورنساوي] أمام السياسات الغربية حقل تفكير جديداً»، مشابهاً للثورة الغاليلية الديكارتية «من خلال اعتبار الشأن السياسي يشكل موضوع معرفة، ومن خلال إدراكه في تجريده، كما في استقلاله»، فإن الشاب ماركس، ومن خلال حركة معاكسة، «يدشن القارة الاجتماعية الحقيقية للفكر الحديث من خلال اعتماد نقد أشكال السيطرة الخاصة بتنظيم المجتمع البرجوازي». وباختصار، فيما يبني [مكيافيلّي] علم الشأن السياسي على نفي المجتمع، يحاول ماركس الشاب، على العكس من ذلك، «التفكير في الشروط التي يمكن من خلالها للصيغ المجردة للشأن السياسي أن تُفكّك وتُنسَب إلى حضور الذات الاجتماعية بنفسها»[138].

إن هذا التفسير "الماركسي" لمكيافيلّي، والذي يجعل منه مفكر التجريد السياسي، جذابٌ إلاّ أنه قابل للنقاش، بخاصة إذا قارناه مع تفسير لوفور. لقد أشرنا، في الواقع، إلى الصعوبات التي يمكن أن تثيرها القراءات السريعة التي لا ترى في مكيافيلّي سوى منظِّر للحقل السياسي باعتباره حقلاً مستقلاً قابلاً لأن يُعرف معرفة علمية. ولا شك في أننا سنتجاوز النصوص، إذا استطعنا أن نجعل من مكيافيلّي بروميثيوس الحديث، أو

كما يقول نائير، إذا جعلنا منه «أنا مسيطِرة» تفرض إرادتها على رعايا خبثاء وعميان[139]. ليس من المؤكد، في الواقع، أن إلحاح مكيافيلّي على مسألة خبث الرعايا، يهدف فقط إلى تبرير ضرورة السلطة السياسية باعتبارها مقاماً للإكراه بعيداً عن المجتمع. توحي قراءة ميرلو - بونتي ولوفور، على العكس من ذلك أنه ليس للشعب طبيعة محددة بشكل دائم في الفكر المكيافيلّيّ، كما توحي بالتزامن مع ذلك، بأن النزاع باعتباره اجتماعياً وليس طبيعياً يمنع قيام سلطة مطلقة. ما من شك في أن التفسير الماركسي الذي قدمه نائير يعترف بأن مكيافيلّي لم يفصل، بشكل جذري، بين المجتمع المدني والحقل السياسي؛ ذلك لأن وظيفة السلطة هي "التعبير" عن المجتمع الذي أنتجها[140]. غير أن علينا أن نفهم هذا التعبير عن المجتمع باعتباره مرتبطاً حصرياً بالدفاع عن المصالح الخاصة. يعني تحقيق أمن الشعب، ضمان شرعية ممتلكاته. ويسمح تفسير لوفور، هنا أيضاً، بتجنب هذا النوع من القراءة الاختزالية ذات الطابع الماركسي، من خلال إبرازه لخصوصية رغبة الشعب باعتبارها رغبة في تجنب الاضطهاد. يبين نائير من جهته، ومن خلال إهماله الظاهر لهذا التمييز، أن السلطة تعبر عن المجتمع، شرط أن نعتبر "هذا التعبير" خادعاً ومتلاعباً بالرأي العام: إن الشعب المحكوم عليه بالحالة العلنية، لا يتحرك إلاّ في اللحظة المباشرة والمجال الخاص، فيما يمسك الأمير لوحده بمعرفة السياسة[141]. وبكلام آخر، إن المصالح الخاصة، في مستوى المجتمع المدني، محدودة بشكل حتمي، فيما تبدو السلطة وكأنها حيّز الكليات. وهكذا، يتصور مكيافيلّي التمثيل السياسي الحديث باعتباره كلية مزيفة. وهنا أيضاً، يرفض لوفور هذا المنهج من خلال الإشارة إلى أنه علينا أن نفهم سذاجة الشعب في خصوصيتها، باعتبارها صيغة متفردة للمعرفة، وليس على أنها جهل مطبق خاضع لتلاعب الأمير الذكي؛ ما يعني أن الصورة الأسطورية للسلطة لا تأتي من الخداع بل تستجيب - على العكس من ذلك - لمطالب شرعية.

يوضح هذا الفحص الدراسة لقراءة نائير التي تأتي ضمن أفق فكر ماركس - الشاب بخاصة - ومن خلال المقارنة، الطريقة التي يتمسك بها لوفور لتجنب هذا الأنموذج من القراءة. إن ما يقصده، في الواقع، هو إظهار أن دراسة مكيافيلّي تجرد، بشكل مسبق، النقد الماركسي من الوهم السياسي. وإذا حاول نائير

توصيف «اقتراب مكياڤيلّي من ماركس الشاب[142]، فإن بإمكاننا القول، بالمقابل، إن مشروع لوفور يتمثل في توجيه قارئ ماركس إلى مكياڤيلّي، من خلال الإشارة إلى حدود التفسيرات الكبرى للفلورنساوي، بخاصة تلك التي تنسب إلى الفلسفة الماركسية[143]. وهكذا، يعتبر السؤال الذي أثاره تحليل نائير والمتعلق بمكانة السلطة السياسية في العصر الحديث، من خلال عودته إلى لحظتين مفصليتين، مكياڤيلّي وماركس، سؤالاً يتبناه كتاب ***تأثير مؤلفات مكياڤيلّي***، بالرغم من سعيه إلى استخراج تعاليم أخرى منه. يقوم الاختزال الماركسي للحقل السياسي في أداة تخدم سيطرة طبقة، في الواقع، على فرضيات أساسية تتعلق بطبيعة التمثيل، والتمثيل السياسي، بخاصة. ويتمثل خطأ ماركس في أنه لم يستطع أن ينظر إلى التمثيل من دون إرجاعه إلى أساس إيجابي؛ لدرجة حوّله معها إلى صنف إنتاج اجتماعي صرف: «إن ما يبدو لنا أنه يصنع حدوداً لفكر ماركس هو معالجة مسار التمثيل وكأنه نتاج مغامرات التعاون والتقسيم، وكأن هذه الحقيقة تتحدد على المستوى الطبيعي للعمل. ولذلك، فهو لا يستطيع إلاّ أن يعرّض نفسه للخلط بين نظام الإيديولوجيا والرمزية، ولاختزال الخطاب الأسطوري والديني والسياسي في إسقاط النزاعات "الحقيقية" في المخيال، وأن يهبط أخيراً بالعلامات الفارقة للقانون والسلطة، إلخ، إلى المستوى التجريبي، وتحويلها إلى "منتجات" اجتماعية»[144]. ومع ذلك، من غير المشروع أن نعيد التمثيل إلى فرضية واقعية. كما هو الحال مع «المستوى الطبيعي للعمل» أو مع الاستقلاب في الطبيعة البشرية. يبدو هذا النقد للمادية الماركسية، في هذا المجال، وفيّاً لدرس ميرلو - بونتي، الذي أشار، مع صدور كتابه ***فينومينولوجيا الإدراك***، إلى أن الاستخدام الذي يقوم به الإنسان لجسده «متسامٍ بالنسبة إلى هذا الجسد باعتباره كائناً بيولوجياً وحسب»[145]. وتلك الأطروحة يستند إليها فصل «مذكرة حول مكياڤيلّي»، حين يبين أن النزاع نزاع بشري، بعيد عن أي اشتباك بين غرائز حيوانية صرفة. ويرفض تفسير لوفور لمكياڤيلّي، ضمن التفكير نفسه، الفكرة التي ترى أن كتاب ***الأمير*** قد بنى نظرية لطبيعة الإنسان باعتباره كائناً خبيثاً، وغير وفيّ بشكل نهائي، كي يبرر السلطة المطلقة بشكل أفضل.

## جذور نسيان الشأن السياسي لدى ماركس:
## تصور موضوعاني للطبيعة والشأن الاجتماعي

لا يشكل نسيان الشأن السياسي أمراً عرضياً في فكر ماركس، بل يجد جذوره في المسلّمات الأساسية لهذا الفكر التي علينا أن نهملها. ويعتمد لوفور، في هذا المجال، النقد الذي صاغه ميرلو - بونتي، في مواجهة النظرية الماركسية وتصورها للطبيعة. تشير محاضرات ميرلو - بونتي حول الطبيعة إلى أن أشهر الفلسفات في التاريخ أي الماركسية، تقوم على مفهوم للطبيعة لم يتوضح من قبل قط، بل ربما كان طابعه "أسطورياً". نحن هنا أمام تعبير يحمل مفارقة؛ إذا تذكرنا أن ماركس لم يشكك لحظة بأن مفهومه عن الطبيعة يمكن أن يكون إنشاءً خيالياً[146]. وهكذا فقد اختزل الماركسيون، من خلال تبني الفكرة «الموضوعية عن الطبيعة»، التي وجدوها لدى ماركس، الطبيعة في «موضوع مجرد» أو «كائن في ذاته» فيما يسعى جهد فينومينولوجيا ميرلو - بونتي، على العكس من ذلك، إلى إظهار مأزق التفكير الموضوعاني حول الطبيعة. غير أن هذا النقد للموضوعانية، والذي يؤسس لتصور ماركس حول الطبيعة، يغني بشكل عميق قراءة لوفور لمكيافيلّي.

ونجد في جوهر تفكير ميرلو - بونتي حول الطبيعة، وبخاصة في ما يتعلق بمشكلتنا، موضوع استجلاء الجسد باعتباره ***جسداً تعبيرياً***، وذلك بدءاً من عالم الحيوان. وتشير التحليلات المكرّسة للحالة الحيوانية في المحاضرة عن ***مفهوم الطبيعة***، بذلك، إلى الغريزة باعتبارها «نشاطاً أساسياً "من دون موضوع"، مستندةً بذلك إلى أعمال لورنز (Lorenz)، ولا يعتبر هذا الموقف نهائياً[147] من حيث المبدأ. فعلينا أن نفهم الغريزة باعتبارها نشاطاً قائماً من الداخل، وتتصف بنوع من "العمى"، وهي تتحقق بهذه الصفة من «أجل المتعة». وبذلك يمكن مقارنة الاتجاهات الغريزية بنشاط ينتسب إلى الحلم، بالقدر الذي يظهر في هذه النشاطات في حالتها الصافية، نوع من الإحالة إلى ما لم يعد راهناً، وإلى حياة تتصل بالحلم، وبذلك «تتوجه الغريزة نحو الصورة، أو نحو ما هو أنموذجي». نجد هنا ما نفكر فيه، بما في ذلك في مرحلة الغريزة الحيوانية عندما تكتمل في الفراغ، باعتبارها

انفتاحاً *من أجل التواصل*، البعيد عن المنطق الذرائعي: «ستتمكن الغريـزة مـن الانحراف ومن التحول من النشاط الغريزي إلى *النشاط الرمزي*، عبر النشـاط في الفراغ. إن الأفعال في الفراغ أو في بداياتها، ستصبح وسائل *اتصال للحيوانات، في ما بينها*. وبدل أن تتحقق هذه الأفعال بشكل فعلي، فإنها تـتم كبـدائل للفعـل الحقيقي، وذلك لأن جزءاً مما تجاوزه الزمن قائم في الغريزة»[148]. وهكـذا يـتم تنظيم الفكرة الواردة سابقاً في *فينومينولوجيا الإدراك* التي ترى أن السلوك «يبدع الدلالات التي تعتبر متجاوزة تجاه الجهاز التشريحي، فيما هي ضمنية بالنسـبة إلى السلوك في ذاته، طالما أنه يُدرّس ويُفهم»[149].

ويبين لوفور، بدوره، وبشكل واضح، وعلى أساس هذه المواقـف المتعلقـة بالطبيعة والجسد المعبر، أن النزاع البشري، لا يخضع، في رأي مكيـافيلّي، لمنطـق *المصلحة* وحده. فرغبة الشعب التي تقوم على تجنب اضطهاد الكبار، لا يمكـن أن تفهم على أنها الرغبة في شيء ما فقط، وكأنها *شهوة* صرفة، بل باعتبارها رغبـة «*بلا موضوع*» بشكل أساسي، أي حالة سلبية. إن رغبة الشـعب "موضـوع" (Objektlos): فهي لا تسعى للحصول على هذا الشيء أو ذاك الذي يمكـن أن يشبعها بشكل ملموس، بل هي موجهة، على العكس من ذلك، نحو «الصورة أو الأنموذج» - أي نحو *صورة* [الأمير] *الجيدة* - كما هي منفتحة علـى التواصـل، طالما أنها تدعو إلى *الاعتراف العلني بها*. لقد رأينا أيضاً أن المخيال الذي يظهر من خلاله «تجاوز الدولة» لا يمكن أن يعتبر احتيالاً يفسر بمجرد ميزان القوة القائم بين شهوات كل طرف من الأطراف. من الخطأ إذاً أن نتصور أن كل قـانون، هـو نتيجة طبيعية للتوترات بين الطبقات المتخاصمة، في نظر مكياڤيلّي، حيث تسـعى كل واحدة منها لتحقيق مصالحها الخاصة. لا يؤدي النزاع، من وجهة النظر هذه إلاّ إلى تبادل خاضع لأهداف ذرائعية، وفقاً لأنموذج *المساومة*. وسـيعني ذلـك، إهمال الرأي الذي يرى أن النزاع بين الشعب والكبار لا ينتج من حساب خلفيته المصلحة، طالما أنه يراهن على إعادة النظر في امتلاك الكبار للقانون وهم يضمنون استمرار سيطرتهم تحت مظهر الكليات. لا يخضع النزاع في الحقيقـة، وبشـكل أساسي لعقلانية *ذرائعية*، بل يندرج، على العكس، في أفق التواصل، كي ينتظم في

تحقيق متطلب للاحترام العام. وعلينا، في الواقع، أن نعتبر أن القوانين «المؤيدة للحرية»، ليست «مثل غيرها» من القوانين، بالقدر الذي يَفترض معه وجود القانون، وبشكل دائم، إنكاراً ضمنياً للقوة ***واعترافاً*** برغبة المضطهد»[150]. "اعتراف" و"إنكار"، لسنا هنا في إطار ميزان القوة والعقل الذرائعي بل في إطار التواصل. وننتقل، إذاً، بالاستعانة بمصطلحات ميرلو - بونتي حول الطبيعة، ومن خلال تأسيس القوانين المؤيدة للحرية، من الغريزة، أي من الرغبة في شيء، إلى التواصل؛ باعتباره نشاطاً في الفراغ منفتحاً على الآخرين. وتتمثل خصوبة تعاليم مكيافيلّي، في النتيجة، وفقاً للوفور، ضمن هذا التوضيح للسياسة باعتبارها ***التعبير*** القادر على إغناء التاريخ المشترك الذي لا يختزل في لعبة المصالح القائمة، بل يفتح مسألة شرعية المؤسسة السياسية، وتحقيق أهدافها الكلية من دون الادعاء أبداً بإغلاق هذا التساؤل.

## ***رغبة الشعب والتعبير السياسي***

يعتبر مفهوم ميرلو - بونتي حول التعبير، في نظرنا إذاً، مرشداً للوفور في عملية توضيح الفكر السياسي لمكيافيلّي، وفي رسم طرق إعادة اكتشاف الشأن السياسي؛ مما يسمح بالكشف، بالمقابل، عن ضعف فكر ماركس. وعلينا في الواقع - انسجاماً مع آراء لوفور - أن نفسر رغبة الشعب لدى مكيافيلّي على أنها البحث من دون انقطاع عن ***تعبير*** سياسي، ولا نريد القول، ونحن نتحدث عن التعبير، كما فعل نائير في كتابه ***مكيافيلّي وماركس***، إن الحقل السياسي ***يعكس*** بعض موازين القوى أو الحاجات الاجتماعية. ويجب أن يُفهم هذا المصطلح، في الواقع، ضمن المعنى الدقيق الذي يمنحه إياه ميرلو - بونتي في فصل من كتاب ***فينومينولوجيا الإدراك***، حيث يتحدث عن الجسد باعتباره تعبيراً والكلام باعتباره: «عملية تعبير، حين تنجح ولا تترك للقارئ والكاتب مذكرة مساعدة وحسب، بل تبعث الدلالة أيضاً باعتبارها شيئاً في قلب النص، وتحييها ضمن عضوية من الكلمات، وتقيمها ضمن المؤلِّف أو القارئ على شكل عضو جديد منتج للمعنى، كما تفتح حقلاً جديداً أو بعداً جديداً لتجربتنا»[151]. كل شيء يدعو إلى التفكير

بأن فينومينولوجيا التعبير – التي ستقوم بدور متنامٍ في تطور ميرلو – بونتي[152] – تبدو فعالة، وفقاً للوفور، في تفسير مؤلفات مكيافيلّي، وفي فهم جوهر الشأن السياسي، بشكل أوسع. يشير لوفور، في الواقع، ومن خلال استخدام مفردات ميرلو – بونتي إلى أن رغبة الشعب باعتبارها رغبة في تجنب الاضطهاد أقلّه تشكل شرطاً لانفتاح الجسد الاجتماعي على التاريخ. إنها الإمكانية المتاحة لهذا الجسد لاكتساب *أعضاء جدد*، وهي لا تسهم فقط في إطالة عمره، بل في قلب المعطيات البدائية للعبة السياسة. إنها مبدأ التخلص من التكرار الذي تقود إليه شهوات الطبقة المسيطرة، حين تزدهر هذه الشهوات من دون حدود»[153]. تفتح رغبة الشعب، باعتبارها رفضاً للاضطهاد، حقلاً للتعبير السياسي يمكنه لوحده بناء تاريخ مشترك، شرط ألاّ يتعرض للإنكار. وهكذا، وكما أن اللغة لا تختزل في نظر ميرلو – بونتي، في فكرة، وذلك في المجال الذي لا تعتبر فيه سوى أداة عرَضية، بل تدشن، على العكس من ذلك، حقلاً غير مسبوق للاستقصاء، فإن التعبير السياسي لا يختزل، وفقاً للوفور، في لعبة القوى الاجتماعية كما توصَّف موضوعياً، من خلال تنافس أفراد متفرقين يحركهم السعي وراء القوة، وذلك لأن هذا التعبير يبني تاريخاً غير مسبوق تتجاوز دلالته موازين القوى البسيطة.

وتستحق المقارنة بين تصور ميرلو – بونتي للتعبير وتصور لوفور، في قراءته لمكيافيلّي، أن تعمق أكثر. وفي الواقع، كما أننا نجد في أصل الحاجة إلى الكلام، وفقاً لميرلو – بونتي، «شيئاً من النقص يسعى إلى الاكتمال»، وليس إلى السيطرة على فكرة أصبحت واضحة تماماً، علينا أن نفهم الحيّز السياسي في قراءة لوفور، على أنه عضو التعبير عن رغبة الشعب – رغبة لا ترغب في شيء، بل ترفض الاضطهاد – وبكلام آخر، إن التعبير السياسي الذي يعني القانون، لا ينفصل عن النقص والرغبة باعتبارهما حالة سلبية. لذلك، وكما أن من الوهم، في نظر ميرلو – بونتي، أن نؤمن، كما لدى الفلاسفة: «بقول ينهيهم جميعاً»[154]، فقد تمثل وهم حكام فلورنسا في تصورهم لنظام سياسي مستقر خالٍ من النزاع بشكل نهائي، كما يشرح ذلك لوفور.

لنذكر، دعماً لهذه الأطروحة، كيف يميز ميرلو – بونتي، في تجربة اللغة، «الكلام الناطق» عن «الكلام المنطوق». يشير الأول إلى الرغبة الدلالية في حالة

الولادة: «يتركز الوجود هنا في "معنى" ما، لا يمكن تعريفه من خلال موضوع طبيعي، ويسعى هذا الوجود إلى الانضمام إلى ذاته خارج الوجود، لذلك فهو يبدع الكلام باعتباره سنداً تجريبياً لعدم وجوده. إن الكلام فائض لوجودنا على الكائن الطبيعي»[155]. أما «الكلام المنطوق»، فينتج من واقعة أن فعل التعبير يشكل عالماً لغوياً وثقافياً، يُسقط على الوجود ما كان يميل إلى ما يتعداه، وهو يتمتع مع ذلك، «بدلالات جاهزة، مثل ثروة مكتسبة». إن من الممكن على أساس هذه الدلالات المترسبة أن نخترع دلالات جديدة، لاستعمالها في أفعال التعبير الأخرى. ويمكننا أن نفهم، بدقة أكبر، من خلال العودة إلى هذا التمييز بين «الكلام الناطق» و«الكلام المنطوق»، كيف تصور لوفور حركة الشعب التعبيرية.
ما من شك في أن الرغبة الشعبية، التي هي أيضاً رغبة في الشعارات التي تمنعها من رؤية اضطهادها، تقع، في كل مرة، في ما يسميه ميرلو - بونتي "المؤسِّس"، إلاّ، أن هذه الرغبة باعتبارها رغبةً *مؤسِّسة*، تعرض المفاهيم المكتسبة للاحتجاج بشكل دائم، على أساس هذه المكتسبات المترسبة، وذلك من خلال تسليط الضوء على التوترات بين الادعاءات الكلّية للمؤسسة وصيغ الهيمنة الاعتباطية التي تستمر في منحها شرعية الأمر الواقع: «ولكن الرغبة في تجنب الاضطهاد تفضح الخداع على الرغم من إعادة بسطه المستمرة، وذلك لأنه يبقى دوماً في أوجّه حيث يبدو الموقع مكتسباً وحيث تعتبر القوانين قوانين الطبيعة، وحيث يكافئ الغنى والشرف والقوة، الانتظار، أي في المكان الذي تحتله الطبقة المسيطرة. «***يستسلم وجود المجتمع من خلال رغبة في الوجود وسلبية بالفعل، من ذاته، بشكل مفرط، أمام كل حقيقة قائمة***»[156]. واستناداً إلى مقولات ميرلو - بونتي، إن القوانين القائمة تنتمي إلى «الكلام المنطوق»، فيما الرغبة، باعتبارها سلبية تعمل عكسياً واضعة الكلية الحقيقية للمؤسسات قيد الاختبار للتحقق من أن ادعاءاتها المساواتية تطابق «الكلام الناطق»، أي الكلام المعدُّ بمثابة فائض من وجودنا الطاغي على الوجود الطبيعي». إن هدف التعبير السياسي إذاً، السماح بالخروج مما يفرضه التكرار على شهوات الطبقة المسيطرة، حين تزدهر من دون حدود، تحت مظهر الكلية المنادى بها. ونصل هنا إلى إشكالية خصبة غابت عن الفكر الماركسي. ففيما يعتبر المخيال

انكفائياً بدرجة أساسية، وعنصر تكرار لدى ماركس - إن حركـة البروليتاريـا الصامتة لوحدها قادرة على تخليص المجتمع من قيوده - يبـدو أن التعـبير هنـا، يسمح، على العكس من ذلك، باجتناب "التكرار" وبإبداع تاريخ مشترك. يمكن أن يعتبر المخيال بهذه الطريقة، *وفي الوقت عينه*، عنصر تكرار حيث يتجمد بعيداً عن الرغبة الشعبية، ويحجب سيطرة الكبار عن الأنظار، كما يعتبر عنصر إبـداع حين ينفتح ويستجيب لهذه الرغبة.

يسمح التشابه بين تفسير لوفور لمكياڤيلّي وفلسفة التعبير التي طورها ميرلو - بونتي إذاً، بفهم أفضل لدلالة السياسة باعتبارها تعبيراً عن النزاع. ونجد تأكيداً لهذا القول إذا نظرنا إلى الطريقة التي يتبنى فيها لوفور، بشكل واضح، أفكار ميرلـو - بونتي حول العلاقة بين التعبير والتكرار لتوظيفهما في قراءته لمكياڤيلّي. لنـذكر أن ميرلو - بونتي قد أشار في محاضرات السوربون، ومن خلال "الدراما الاجتماعية" لمورينو (Moreno)، إلى أن فكرة «العملية التعبيرية» تتعارض مع بعض المبـادئ الفرويدية، من خلال المكانة الحاسمة التي أوليت *لعملية التعبير*: «لا يواجه مورينـو فرويد بحرية غير مشروطة، بل بإمكانية اكتساب أو تجديد بواسـطة الموقـف، في بعض *اللحظات*. إن العفوية هي تلك القدرة على ارتجال دورٍ اسـتجابةً لوضـع جديد»[157].

وتشكل الشروط السابقة في الواقع، وفقاً لمورينـو، مخططـات عمـل، أي "احتياطات" ظهورها شديد الاحتمال حين تواجه الذات مواقف جديـدة تريـد التخلص منها. غير أن ما تكشفه أعمال مورينـو يتمثـل في أن عمـل الـدراما الاجتماعية يقوم على السماح بتجاوز التكرار الذي تميل الذات إلى سجن نفسها ضمنه، وذلك بفضل *تعبير مخياليّ*، بل "مسرحي" يصادف استيقاظ العفوية: «يبقى هدف المسرح العلاجي إعادة بناء الوحدة الأصلية بين المخيال والواقع. فليس عليه أن يقلد الحياة، ولكن ذلك ليس سبباً ليقوم على مستوى آخر، فالفرد يعبر عـن همومه الأكثر حيوية، على مستوى الخيال، ويمكنه بذلك أن يوضـحها بطريقـة «التعبير الذاتي عن المزاج (Humorous self-expansion)، والخروج من المآزق حيث سَجَنه كبح عفويته»[158]. لنشر إلى أن المخيال المسرحي لا يقوم على مسـتوى

آخر «سوى الحياة»، وبكلام آخر، إنه لا ينبثق عن سلوك هروب، بل عن مسار *توضيح*[159]. إن «الإخراج»، ومنح معنى للنزاعات يمكن أن يسمحا للأفراد بالخروج من التكرار الذي وقعوا فيه. ويقوم كتاب *نشر العالم* بتوضيح فرضية التعبير التخييلي باعتباره وسيلة حاسمة للخروج من التكرار. يجري التلميح إليها هنا فقط، وذلك من خلال دراسة الطريقة التي تحمل فيها الحضارات، والأفراد أيضاً، ثقل الماضي. نحن هنا أمام تحليل على جانب من الأهمية بالنسبة إلينا، فقد أثر تفسير لوفور لمكياڤيلّي، حتى على مستوى المفردات. فهو يبين في الواقع، كيف يدرك الآباء طفولتهم في طفولة أطفالهم، أو كيف يمارسون بسبب الحقد تربية متحررة إذا تلقوا تربية تسلطية، وفي هذه الحالة الثانية، فهم يعودون إلى التقاليد لأن أطفالهم التائهين سيصبحون آباءً متسلطين، من خلال ردة الفعل. وهكذا تقوم تقاليد سلبية، وكأنها قدر، حتى لو حدثت بعض التغييرات؛ شرط أن نوضح تماماً أن هذه التغييرات «تحدث في الظلام» بسبب عدم البوح بها صراحة. لذلك من الممكن أن نختم بالقول «إن تقاليد ثقافة ما رتيبة ومنتظمة في ما هو ظاهر منها على السطح، بينما هي اضطرابات وفوضى في العمق، وإن القطيعة لا تعود تحرراً بل طاعة»[160]. غير أن التوضيح وحده، والذي يتم بفضل العمل التعبيري، يمكن أن يسمح بالخروج من التكرار: «يتمثل التحديد الفائق التعبير في أنه يحرر الثقافة الصامتة، أخيراً، من حلقتها القاتلة».

إن من المؤكد أن لوفور يستدعي، في تفسيره لمكياڤيلّي ضمنياً، إشكالية ميرلو – بونتي حول التعبير بأكملها، باعتبارها وسيطاً لا بد منه لتلافي السلوك المحافظ التكراري. يشير لوفور من خلال سبر التعبير السياسي، في الواقع، إلى أن المفكر الفلورنساوي لا يمتدح النزاع في حد ذاته، بل النزاع الخلاق الذي ينتهي إلى تعبير سياسي. وإن حالة سيڤير (Sévère)، الواردة في كتاب *الأمير*، ذات دلالة في هذا المجال: فهو لم يستطع الاستجابة للموقف بطريقة مرضية لأنه بطل المجتمع الفاسد الذي تمزقه العديد من النزاعات العقيمة. وهكذا يوضح لوفور، أن بإمكان النزاع أن ينحدر إلى تكرار محض أو أن يتم تجاوزه في تعبير مبدع: «ففي الحالة التي تكون فيها خصومات الطبقة غير قادرة على تطوير التاريخ، لا يمكن للسلطة أن

تندرج في الزمن. وهكذا، ما إن يختفي سيڤير حتى ينهار ما بناه، وينبعث مع ماكسمين هيجان العنف. *وعلى الرغم من المظاهر، ليس العالم المتسامح عالم الحركة الأكثر حيوية، إنه بالأحرى عالم التكرار*. وبالمقابل، حين يجمع النزاع الأهلي البشر، من كل الأطراف، حول أهداف مشتركة، وحين يشكلهم المستقبل كما الحاضر، ترتسم أمام السلطة مهمة ذات بعد آخر[161]. إن ما يلوم مكياڤيلّي، من أجله "حكماء" زمانه هو أنهم اتخذوا موقفاً *محافظاً*، من خلال رفض التعبير الإبداعي للنزاعات، تحت خطر تركها تتحول إلى عنف عقيم وإلى فوضى في النهاية. لم تعرف فلورنسا سوى «عنف بين أشخاص منفردين، وكذلك الارتياب العام والافتراء والانقسامات»[162]، لأنها في الواقع لم تمنح الحرية لرغبة الشعب ولرفضه الاضطهاد، كما رفضت توضيحه من خلال الإخراج. وبما أن الحكم قد انفصل عن الشعب، فقد تعرض لفقد ثقة عميق لدرجة تعرض فيها النظام الهش للغزوات الأجنبية. لذلك علينا أن نميّز بدقة، كما أشار إلى ذلك ميرلو - بونتي، بين النزاع بين شخص وآخر من جهة، والذي يتحول إلى فوضى لأنه لا يجد أي ترجمة مؤسساتية خصبة له، وبين النزاع القادر على جمع الناس حول مغامرة تعبيرية مشتركة من جهة أخرى. ويعني هذا الأمر أن نزاعاً حقيقياً لا تتواجه فيه مصالح خاصة فقط، يطلب إليها أن تتوافق من خلال مساومة تخضع لغاية ذرائعية حصراً، بل يقدم فضيلة جامعة لاهتمامه بعدالة المؤسسة السياسية نفسها.

ذلك هو رهان النقد الذي قدمه مكياڤيلّي لحكام زمانه. فقد منعوا ظهور تاريخ مشترك، وتركوا الفوضى تنمو، لأنهم رفضوا التعبير عن النزاع. غير أن لوفور يشرح بالقول: «ليست الفوضى بالمعنى الصحيح للكلمة، نزاعاً صرفاً ولا شغباً تصطدم من خلاله المصالح الخاصة، لأن هذه الفوضى تنسجم كثيراً، كما حصل في فلورنسا، مع مظهر النظام، أي مع التوازن المكتسب للقوى الاجتماعية: إنها عملية الرغبة التي تبقي مسألة وحدة الدولة مفتوحة وبطرحها على الملأ، تضطر من يمسك بزمام إدارتها إلى تعريض هذه الوحدة للخطر»[163]. يستعيد هذا التحليل للسلوك المحافظ للطبقات الحاكمة في مواجهة النزاعات الاجتماعية، ونزاعات "الأمزجة"، بشكل أدق بالطبع، وحتى على مستوى المفردات، الفكرة

التي طورها ميرلو - بونتي في كتاب *نثر العالم* والتي ترى أن التقاليد رتابة ونظام في الظاهر، فيما هي «فوضى واضطراب» في العمق. وبدل أن يقوم حكام فلورنسا بجعل التعبير عن النزاعات ممكناً، جهدوا في إخفائها من خلال سلوك إنكار في مواجهة تاريخ غير مسبوق لا يستطيعون فهمه. وهكذا، بدل أن يكون فساد المدينة نتيجة لجوهر الإنسان الرديء، يصبح هذا الفساد، في الواقع، نتيجة خيار سياسي مستمر، «تنكر [الحاضرة من خلاله] حقيقة الرغبة والعدوان، وترفض صراع الطبقات، وتمنع مطالب الشعب، وتخفي الإنكار والاضطهاد من خلال خطاب حول النظام والسلام»[164]. وفي النهاية، إن الطبقات الحاكمة الفلورنساوية لجأت إلى الإنكار والتحريض العقيم لكونها رفضت مخرجاً تعبيرياً لرغبة الشعب.

وكي نفهم بشكل أفضل لِمَ يمكن للمخيال أن يشكل مبدأ تكرار وإبداع تاريخي، في الوقت ذاته، علينا إذاً أن نفهم بشكل جيد التعبير باعتباره حركة استعادة للماضي وتجاوز له. وتقدم المقارنة بين نظرية التعبير لدى ميرلو - بونتي وقراءة لوفور لمكياڤيلّي، هنا أيضاً، الكثير من الإيضاح. لنذكر أن كتاب *نثر العالم* يقابل بين اللغة والرسم، وذلك لأن الرسم لا يسمح، فعلاً، بتطوير تاريخ تراكمي، باعتباره تجاوزاً، بالمعنى الذي يمنحه هيغل لهذا المصطلح[165]. وعلينا ان نقبل، من دون شك، أن عمل الرسام، باعتباره حركة ثقافية، لا يمكن أبداً أن ينزل إلى مستوى «التكرار الصرف»، الأمر الذي يفسر، تحديدياً، وجود تاريخ للفن[166]. ولذلك أيضاً يشير ميرلو - بونتي، من جهة أخرى، إلى أن أعمال الرسام *تضاف* لبعضها بعضاً و«تنفي الماضي بإفراط وبشكل مقصود كي تتمكن من «تجاوزه بشكل حقيقي» (بالمعنى الهيغلي)، فيما يقيم الكاتب الأصيل، من جهة، علاقة من أنموذج آخر مع اللغة التي تعلّمها: «فهو يرغب في تحقيقها وتدميرها في آن معاً، تحقيقها من *خلال تدميرها*، وتدميرها *من خلال تحقيقها*»[167]. يدمر الكاتب اللغة، في الواقع، باعتبارها كلاماً جامداً غير قادر بعد الآن على استحضار ما تعبر عنه، غير أنه يحققها في الوقت عينه، وكأن هذه اللغة تحمل بالفعل الكاتب ويكون هو بالتالي «وكأنه أحد إمكاناتها». ويبدو أن لوفور

تلقى درس مكيافيلّي من زاوية مثل هذا التوضيح. إن الحركة الاجتماعية تــرتبط، في الواقع، بنمو سلطة «لا تتجمد عن بعد، مهما كانت منفصلة عــن الشــعب، وتمثل أمراً يتجاوز تقسيم الطبقات، وتدع الحركة الاجتماعية تعمــل وتســتغل آثارها»[168]. ويمكننا أن نختتم، بهذا المعنى، بالقول إن فكر الكاتب مكيافيلّي يقيم مع الخطاب المؤسسي للنزعة الإنسانية الذي اعتمده الشعب تجاه السلطة علاقة من الأنموذج عينه: «يترابط الضمان بأن تحمل الحياة الجماعية الاحتجــاب المتواصــل لفعل الرغبة والإمكانية المتواصلة لعملية إسقاط الحجاب، مع الضمان في أن يكون الكلام، المشارك في عملية احتباس الفكر والخاضع إلى اللغة الجمعيــة، متضــمّناً الموارد المطلوبة من أجل انفتاح على الحقيقة».[169] إن بإمكاننا، في الواقع، مقاربة الفكر المكيافيلّيّ باعتباره *خطاباً مضاداً* «يُــبنى في مصــفوفة النزعــة الإنســانية السياسية، في الوقت نفسه الذي لا يكتسب فيه هويته إلاّ مــن خــلال التخلــي عنها»[170]. من الخطأ الظن أن مكيافيلّي يقطع تماماً صلته بلغة قدامى فلورنســا، فهو على العكس من ذلك، يغتني بها بشكل واسع، «ويقوم عمله [في الحقيقة] على اكتشاف هذه اللغة كي يعود الناس إلى استخدامها من جديد، بعيداً عن الخطابات المعتادة، كما يقوم هذا العمل على العودة إلى التعابير المكتسبة لإدانة القيود الــتي سجنت نفسها ضمنها، وأخيراً على تفسير التفسير الضــمني الــذي أغناهــا في الماضي»[171]. لنأخذ مثلاً خطاب بروني، الشخصية الأساسية في النزعة الإنسانية الفلورنساوية. علينا أن نلاحظ أن مكيافيلّي يشاركه في مديح أنموذج الجمهوريــة الرومانية ومفهوم كلي للإنساني، مع فرق رئيس، مع ذلــك: «تســتند المثاليــة الديمقراطية (لدى بروني) إلى إنكار النزاع»، ويمــنح الــدفاع عــن المؤسســات الجمهورية هذه المؤسسات حقيقة جوهرية تستخلص من المشــكلات الملموســة للصراعات الاجتماعية ومن الهيمنة الطبقية. وهكذا يغتني مكيافيلّي بلغــة النزعــة الإنسانية، كما يوضح ذلك الرجوع المشترك إلى "مشهد" التاريخ الروماني، غــير أنه «يستخلص [من هذا الشرط] القدرة على تخليص الفكــر، ســجين منطــق المخيال»[172]. ولا يجب أن يفهم هذا الخلاص، مع ذلك، على أنــه بحاجــة إلى الإلغاء النهائي لأي شكل من أشكال المخيال[173]. فلم يكتسب التساؤل الفلسفي

المكيافيلّيّ ولا رغبة الشعب أيضاً، هوية من خلال التحرر الجذري من التخييل. وإذا حبس المخيال على ممثلين في التدريب (كما هو الحال في «الأسطورة الرومانية»، التي رفع حكماء فلورنسا من شأنها)[174] أو بنى تاريخاً مشتركاً، وبشكل إيجابي، فلا يمكن أن يُلغى. وهو كذلك، بشكل نهائي ليحل محله "واقع" قائم. ويبقى المخيال ملتصقاً بالحركة النزاعية للمجتمعات الحديثة، بعيداً عن أن يكون مجرّد احتيال.

نرى، في نهاية هذا التحليل، أننا لا نستطيع الخلط بين "الشعب" لدى مكيافيلّي والبروليتاريا التي يصفها ماركس. ويتبع الشرح الذي قدمه لوفور لمكيافيلّي والذي يركز على مفهوم التعبير، مواقف ميرلو - بونتي سواء أكان على المستوى الوجودي أم السياسي[175]. نحن نعرف، في الواقع، أن ميرلو - بونتي قد أشار، مستبقاً بذلك تصور لوفور، وذلك في كتابه *مغامرات الجدلية*، إلى أي درجة يكون المرء واهماً إذا نسب إلى واقعة تاريخية ولادة البروليتاريا ونموها والدلالة الشاملة للتاريخ، وظن أن التاريخ ينظم بنفسه استعادة قوته، وأن سلطة البروليتاريا تحمل زوالها الذاتي، إنه *نفي النفي*[176]. غير أن ما يستخلصه لوفور من تعاليم مكيافيلّي يتمثل في أنه لا يمكن للشعب أن يكون *نفياً للنفي* أبداً، إذا كان يحمل السلبية حقاً. إن رغبة الشعب، باعتبارها رغبة في تجنب الاضطهاد، لا تنفصل عن تعبيره المستمر دوماً. ومن الوهم الاعتقاد بتحقق كامل لهذه الرغبة يجعل من الآن فصاعداً «كل تعبير غير مفيد وخادع». ويوضح لوفور، من دون شك، بأن «نقد ماركس لا يقود أبداً إلى تأكيد أولية التمثيل، وإلى الوقوع في وهم منطق الأفكار الذي يدينه»[177]. ولكن من المناسب أن نضيف بأننا إذا سبرنا مفهوم *التعبير*، بالمعنى الذي يمنحه ميرلو - بونتي له، فإننا نتجنب وهم ماركس الذي يقوم على الادعاء باستعادة كل دلالة للتاريخ في الحركة الصامتة للبروليتاريا. تفتح فلسفة التعبير، إذاً، كما عرضتها قراءة لوفور إمكانية إعادة اكتشاف الشأن السياسي الذي يقطع بشكل جذري الصلة بالاختزال الماركسي للحقل السياسي في وهم بسيط من خلال الإلحاح، أكثر، على أهمية العناصر السياسية والإيديولوجية. لقد وضعت إعادة التقييم لمكيافيلّي التي قام بها لوفور موضع

التساؤل مسلّمات الماركسية نفسها من أجل فتح التساؤل حول الديمقراطية الحديثة[178] على أسس جديدة. ومع ذلك، إن القطيعة مع ماركس والعودة إلى مكيافيلّي لا تقود إذاً إلى إعادة بناء الفلسفة السياسية أو الأخلاقية، مع إهمال المسائل التي أثارها الماركسية كافة. ويقوم الرهان على التفكير في حالة النزاع الاجتماعي، والمؤسسة السياسية ضمن أفق جديد.

# اللحظة المكيافيلّيّة اليوم

هل بإمكان اللحظة المكيافيلّيّة الفرنسية «أن تساهم في النقاشات التي تسود في الفلسفة السياسية الحديثة، على المستوى التاريخي والمعياري؟ علينا أن نشير أولاً إلى أنه ليس بالإمكان الخلط بين النماذج المختلفة للتجديد المكيافيلّيّ الفرنسي، حتى لو كانت تتلاقى جميعاً عند إبراز أهمية النزاع باعتباره عاملاً كامناً للحرية السياسية. وذلك مفهوم قام بورنهام بتلخيصه، مسبقاً، من خلال التأكيد على أن «الحرية في العالم بما هو عليه، هي نتيجة للنزاع والاختلاف، وليست نتيجة للوحدة والانسجام»[1]. ومع ذلك، يشير فهم آرون لكتاب ***المكيافيلّيون*** إلى أنموذجين ممكنين لليبرالية التعددية – النزاعية. ويرى بورنهام أن الموضوعة المكيافيلّيّة للنزاع تندرج ضمن مشروع ليبرالي يمنح دوراً أساسياً للتوازن النزاعي للقوى الاجتماعية، في المحافظة على الحرية التي تمثل معياراً للاختلاف بين الديمقراطية الليبرالية القائمة على الاعتراف بعدم التوافق من جهة، والنزعة الشمولية من جهة أخرى، والتي يقوم مشروعها على إلغاء التقسيم الاجتماعي. ومع ذلك، تبقى متطلبات قراءة بورنهام محافظة جداً. لقد توصل بورنهام إلى إضفاء الشرعية على مفهوم متشائم جداً يقوم على المحافظة على الحرية الفردية[2]، وذلك من خلال إلحاحه على تهشيم المبدأ الديمقراطي الكلاسيكي الذي ينادي «بحكم الشعب من الشعب»، تحت شعار مقاربة مكيافيلّيّة تكرس لفهم «الحقيقة الفعلية للأشياء» وإذا توصل بورنهام، كما سوريل إلى زرع الشك في فكرة الخير العام نفسه، تحت شعار نقد عادل لانحرافاته[3]، وإلى رفض الخيارات التقدمية لفلسفة ديوي الترابطية لدرجة انتهى معها بالحديث عن ***انتحار الغرب***[4] كي يهاجم "الليبراليين"، أي "اليسار" الأمريكي، ويدعم انحرافه الشخصي باتجاه مواقف محافظة متطرفة، فهذا

ما يؤكد حدود إعادة قراءته لمكيافيلّي. يعمل آرون، على العكس من ذلك، على استرجاع مسألة النزاع من خلال متابعة المقاربة الواقعية للظاهرة الأقلوية، وذلك من منظور يعتمد الأفكار الديمقراطية بجدية، ويرفض المظاهر "العلموية" لعلم اجتماع باريتو. ولا يبتعد، هنا، التساؤل عن الدور التحريري المحتمل للشغب عن التفكير في الطريقة التي يمكن فيها لحركات الاحتجاج التعبير عن متطلبات العدالة الاجتماعية. تجد ليبرالية آرون نفسها، في الواقع، في نقطة تلاقي نوعين من التقاليد: النوع الأول ذو اتجاه "واقعي" قائم على موضوع «السيطرة»، والثاني ذو طابع ديمقراطي متمسك بإظهار «القوة التغييرية» لأفكار المساواة، وهو يجد أفضل تعبير له لدى الكتّاب الجمهوريين، بعد توكفيل، مثل ميشيل وبوغليه (Michel et Bouglé)[5]. وبذلك تبقى التعددية النزاعية المكيافيلّيّة لدى آرون ليبرالية وديمقراطية في آن، وذلك لأن المجموعات الفقيرة تستطيع من خلال النضال أن تأمل بالاعتراف بشرعية مطالبها[6].

وتعتبر قراءة آرون لمكيافيلّي أكثر ملاءمة من قراءة بورنهام، إلاّ أنها ربما، لا تتمايز بشكل كافٍ، حول نقطتين: دور الرغبة الشعبية في تجنب الاضطهاد، والبعد المخيالي للسياسة. ويفتح التفسير الذي قدمه مكيافيلّي ولوفور، بهذا الصدد، طريقاً خصبة توضح الخيار الشعبي لدى مكيافيلّي. تتميز هذه المقاربة، التي تنسجم بشكل أفضل مع النص المكيافيلّيّ، بالإدماج بين الروح النزاعية الاجتماعية والرغبة الشعبية في تجنب الاضطهاد. وبالتوازي مع ذلك، تكمن أهمية القراءات الفينومينولوجية في كشف البعد المخياليّ للسلطة، وفي البحث في السياسة باعتبارها مغامرة "تعبيرية": إنها إخراج النزاعات كي تصبح منتجة من أجل إغناء العيش المشترك بين المجموعات المتخاصمة، بشكل إيجابي، وذلك لأنه إذا كان لدى مكيافيلّي *نزاع صالح* – النزاع الذي يولد الحرية ويوسع الجمهورية الرومانية – فإن هناك *نزاعاً سيئاً*، يتحول إلى صراع عقيم بين الأفراد، كما يشهد بذلك تاريخ فلورنسا العبثي. وهكذا لا يقود النزاع بالضرورة إلى الخير المشترك وإلى الحرية السياسية. إن فهم «الانقسام» باعتباره عاملاً داعماً للحرية، يعني إذاً فهم ضرورة السلطة السياسية، باعتبارها وسيطاً – تحت صيغة جامدة سواء أرتبط الأمر بإمارة

أو جمهورية - قادراً على إيجاد مخرج لنزاع الأمزجة. ونصل هنا إلى مقاربة مجددة للشأن السياسي، تحوله إلى لحظة لا يمكن تجاوزها في حركة المجتمعات الحديثة، بدل أن نجعل منه مقاماً ثانوياً.

تتجنب اللحظة المكيافيلّية الفرنسية، بفضل هذا الربط بين النزاع والمخيال، الصعوبات التي يصادفها موقفان مختلفان، استدعى كل منهما مكيافيلّي، بهذه المناسبة، إنهما علم الاجتماع النقدي لبورديو من جهة، وفكر آرندت حول الشأن السياسي من جهة أخرى. ولقد شهدنا أن بورديو قد ركز بدوره في إشارة منه إلى مكيافيلّي، على الطابع النزاعي للعلاقات الاجتماعية وعلى اعتباطية موازين القوى التي يغطيها وجه السلطة[7]، مع فارق رئيس، بالرغم من ذلك، إذ توصَّف السلطة هنا على أنها احتيال من واجب عالم الاجتماع أن يكشف آلياته، ونفهم لِمَ يُختزل مخيال السلطة هنا في فرض المظهر الذي يحيط به المسيطرون أنفسهم على أجساد المحكومين[8]. غير أن هذا الموقف، الذي يبقى مغلقاً على مهمات الفلسفة السياسية، يدفع إلى نقد منظم للسلطات بدل أن يثير تساؤلات حول قدرتها على التحريض على فعل جماعي. أما قراءة آرندت المعاكسة، فتكشف، من دون شك، عن علاقات متينة مع اللحظة المكيافيلّية الفرنسية، إلاّ أنها تهمل مسألة "التعددية"، ومع ذلك، فهي تعتبر، بشكل مؤكد، وفي الوقت نفسه، أن الحيز العام هو حيز العلن، ولكن من دون أن تسبر بعده التخييلي. وحتى حين تفكر آرندت بأن السياسة «إخراج»، فإن مراجعها حول المسرح لا تقودها إلى فلسفة المخيال، وذلك لأن الحيز يسعى إلى إظهار وحدة كل فرد[9]. إن القول إن آرندت لم تنظم هذا البعد المخيالي لا يجب أن يفاجئنا، وذلك لأن الشأن الاجتماعي لا يعتبر تقسيماً حتمياً ينكشف من خلاله ما أسماه ميرلو - بونتي «استحالة التوافق بين الرغبات البشرية»[10].

إذا كانت اللحظة المكيافيلّية الفرنسية تستحق دراسة خاصة، فذلك لأنها تعتبر أولاً موقفاً فلسفياً. وهكذا تندرج قراءة آرون لمكيافيلّي ضمن التفكير حول جوهر الديمقراطية الليبرالية باعتبارها نظاماً يستقبل النزاع كي ينظمه في خدمة الخير المشترك، على عكس النزعة الشمولية القائمة على إنكار الخصومة. تطلّب هذا الأمر من وجهة نظر تاريخية تجاهلاً للمساهمة المكيافيلّية، وذلك لأن لا أحد

يفكر بالادعاء بأن مكيافيلّي كان «ديمقراطياً ليبرالياً»، بشكل مسبق. وفي ما يتعلق بقراءات ميرلو - بونتي ولوفور، فإن هدفنا إظهار فرضياتهما الفينومينولوجية، بخاصة في ما يتعلق بمسألة المخيال وموضوعة التعبير. وبعيداً عن هذا، تأخذ هذه القراءات دلالة، إذا وضعناها في إطار تساؤل مركزي للفلسفة الفرنسية في القرن العشرين، حول دور النزاع وأهمية المخيال في الحياة الاجتماعية. إن الأفكار حول "سلبية" الرغبة، وحول "الاعتراف" في الوقت نفسه، تعتبر، على طريقتها، استمراراً للمشروع الفرنسي في إعادة قراءة ماركس وهيغل، بخاصة، «جدلية السيد والعبد» التي قدم كل من هيبوليت وكوجيف، تفسيراً لها، كما أنها تركت أثراً لدى كل من سارتر وميرلو - بونتي ولاكان[11]. أما البحث حول المخيال، والذي أعيد توظيفه في القراءات الفرنسية لمكيافيلّي، فقد احتل موقعاً، هو أيضاً، ضمن مرحلة طويلة من الفلسفة الفرنسية، التي أولت أهمية، أهملت طويلاً، لموضوع الخيال، منذ الآن وحتى سارتر وباشلارو ولاكان وكاستورياديس.

## حدود قراءات ليو-ستروس والجمهوريين الجدد لمكيافيلّي

يمكن للمؤرخين أن يقدموا اعتراضات لغوية حول الطريقة التي فسر فيها لوفور رغبة الشعب في تجنب الاضطهاد، باعتبارها لحظة "سلبية". يبدو من الصعب توظيف مقولة "السلبي" هنا، إذ من المناسب أكثر، من دون شك، إعادة النظرية المكيافيلّيّة حول "الأمزجة" إلى سياقها المعرفي (الإبستمولوجي) الذي بين أنتوني ج. پارل (A. J. Parel) أنه رتبط بمفاهيم طبية وكونية بالية[12]. أضف إلى ذلك أن پارل يلوم لوفور لأنه «عالج مفهوم النزاع المكيافيلّيّ للأمزجة ضمن المفهوم الحديث لنزاعات الطبقات»، والتحق بذلك بمفكرين ما بعد ماركسيين، مثل أنياس هيلّر (A. Heller) التي رأت في مكيافيلّي رائداً لماركس[13]. إن هذا النقد خاطئ جزئياً لأنه ينسب إلى لوفور يقين الماركسيين بأن الانقسامات زائلة. وقد أخطأ پارل حين ظن أنه يبتعد هنا عن لوفور من خلال المعارضة بين «المفهوم المكيافيلّيّ لنزاع الأمزجة» و«المفهوم الجدلي لصراع الطبقات» الماركسي، وذلك

لأن المفهوم الثاني يقوم على مسلّمة مجتمع من دون طبقات، فيما الأول يستند إلى فكرة أن على الأمزجة أن تُشبع من خلال خصومة حتمية تقوم بينها[14]. لقد أشار لوفور، في الواقع، وقبل بارل، إلى أنه ليس [للنزاع] *حل نهائي ممكن*، في نظر مكيافيلّي، لذلك فهو يرى في هذا بديلاً حقيقياً للماركسية. أضف إلى ذلك أن تفسير لوفور يبين أن النزاع بين المجموعات المتخاصمة يُعد نزاع *أمزجة*، وليس صراعاً قائماً على البحث "العقلاني" عن المصلحة. ومن الصحيح أن لوفور، المتأثر بإرث التحليل النفسي، لا يربط نظرية الأمزجة هذه بمفهوم طبي ما قبل حداثي موروث من أبوقراط وغاليان، يجد مكانه في تمثيل كوني أبطلته ثورة غاليليه[15]. ولكن هل باستطاعتنا أن نعترض بالقول إن قراءة بارل، القائمة على ما يسميه فوكو معتقدات عصره (L'épistémè)، تميل إلى «إلغاء هدف مكيافيلّي» الذي يرجع، في النهاية، إلى نزاعات فعلية بين مجموعات متخاصمة. ومهما يكن، إن تفسير لوفور يشير إلى موضوع جوهري لم يدرسه الجمهوريون الجدد بشكل عميق، إلى جانب مسألة النزاع، فيما بيَّن أهم الأخصائيين الإيطاليين أن بإمكانه أن يشكل دليلاً لقراءة مكيافيلّي[16].

ما من شك في أن الجمهوريين الجدد قد أهملوا موضوع النزاع. لذلك يشير بوكوك إلى أصالة الفلورنساوي، غير أن علينا أن نلاحظ أنه لم يستطع سبر معناها. ويعتبر تفسيره لعداء مكيافيلّي للصيغة الفينيسية (نسبة إلى البندقية) – التي ثمن العديد من أصحاب النزعة الإنسانية عالياً طابعها الأرستقراطي – ذا دلالة، من خلال نسبة هذا الخيار إلى "ولادته" و"معتقداته"[17]. يعترف بوكوك، بكل بساطة، وضمن هذا السياق بتفرد التفكير المكيافيلّيّ المتعلق بدور النزاع. غير أن تحليله لم يكن عميقاً، ويبقى هامشياً في مؤلفه. كل شيء يجري وكأن التفرد المكيافيلّيّ لا يشكل، في المحصلة النهائية، شيئاً سوى *صيغة*، من بين صيغ أخرى ممكنة ومشروعة جميعاً، للطراز الجمهوري. خصوصاً وأننا لا نرى بوضوح، كيف يندمج هذا التحليل في جدول النزعة الجمهورية الفلورنساوية التي تعتبر استعادة للفكرة الأرسطية حول الحيز السياسي. وللمفهوم القديم «للدستور المختلط» للانسجام والتفاهم بدل تقريظ عدم التفاهم[18].

يمكن لهذا النوع من النقد أن ينطبق على سكينّر أيضاً، رغم أنه يبتعد عن بوكوك، من خلال لومه لمبالغته في شرح الخيار المكيافيلّيّ انطلاقاً من معادلاته «الصيغة الفينيسية»[19]. كان علينا، في رأي سكينّر أن نشير، بشكل أفضل، كيف قطع مكيافيلّي الصلة بالنزعة التقليدية المسيطرة. ومع ذلك، إن سكينّر لا ينسب لهذا التحليل سوى دور هامشي في دراسته حول أسس الفكر السياسي الحديث[20]. وكما هو الحال لدى بوكوك، كان عليه تبرير الطريقة التي وفّق بها هذه الفرضية حول النزاع مع الفكرة التي تقول إن مكيافيلّي «لا ينزعج مطلقاً من تحمل مسؤولية الفرضية الأرسطية الكلاسيكية التي ترى أن نوعاً من النظام الجمهوري المختلط أفضل من أي شكل "صافٍ" للحكم، بما في ذلك حكم الأمراء»[21]. أما أن يستبعد مكيافيلّي - بشكل جزئي بالنتيجة - فكرة الدستور المختلط، فلا يعني هذا، أن هذا الدستور ذو طابع "أرسطي" ولا بوليبي، وذلك بسبب الأهمية التي يوليها للنزاع بين "أمزجة" الكبار والشعب حصراً، وفقاً لتوجه لا نجده لدى أرسطو الذي يمنح الطبقة "الوسطى"[22] دوراً حاسماً. ولا يستطيع سكينّر، كما بوكوك، سوى الوصول إلى إدراك بسيط لأصالة فكر الفلورنساوي الذي يختزل هنا أيضاً ضمن صيغة الأنموذج الجمهوري[23].

لذلك، هو يمنح عدم التوافق مكانة ثانوية باعتباره أداة، من بين أدوات أخرى ممكنة لتحقيق الخير المشترك[24]. أما بتّيت فلا يسبر هذا التنظيم المكيافيلّيّ للنزاع المدني الذي ربما أدى إلى تعقيد جدوله حول النظام الجمهوري باعتباره نظاماً يتيح فرصة لاحتجاج المواطنين ويقظتهم[25].

غير أنه يبدو أن هذه الإشكالية المكيافيلّيّة التي تركز على الدور الكامن والمحرِّر من الخلافات المدنية في حياة الحاضرة، وكأنها تفتح آفاقاً جديدة تجعل من الممكن إعادة كتابة تاريخ الفكر السياسي الحديث. ويتطلب هذا الأمر الاعتراف بأن الطريقة التي يسبر فيها مكيافيلّي أوجه عدم التوافق الإيجابية، بعيداً عن النزعة الجمهورية التقليدية، تكتسي طابعاً "حديثاً" بشكل مؤكد، ويرفض مفسرون، مثل بارل، هذه الأطروحة، عبر الرهان على أن نظرية "الأمزجة" المكيافيلّيّة تأخذ معناها ضمن سياق معرفي ما قبل حداثي، قبل القطيعة المكيافيلّيّة الديكارتية.

ولكن هل باستطاعتنا تأييد پارل هنا؟ يتطلب هذا الأمر القبول بفرضياته المنهجية التي تشير إلى فرضيات فوكو، طالما أنه يلح على انتماء مكياڤيلّي إلى *المعتقدات*، أو إلى ما يسميه توماس ساموپل كون (T. S. Kuhn) *صيغة*، من دون أي تشابه مع من لحق به[26]. غير أن هذه الفرضية التي تحدد الانقطاعات المعرفية، يمكن أن تنطبق على العديد من الفلاسفة والعلماء في القرن السادس عشر، لدرجة يتوقف معها استمرار بعض التساؤلات التي وجدت أصداء لها في القرون اللاحقة. ويبدو أن پارل، بخاصة، يفترض أن تتطابق الحداثة مع القطيعة الغاليلية - الديكارتية. وربما فهمنا الآن، سبب اعتبار هوبس أكثر "حداثة" من مكياڤيلّي، وسيكون من الممكن، ربما أن نبيّن أن مونتسكيو، فيلسوف «ما قبل حداثي»، في بعض مظاهره. ولكن هل نسلّم بأن يواكب الفكر السياسي حالات القطيعة العلمية - التي يبقى النقاش حولها قائماً - وهل نكون في مأمن من المخاطرة، بالحد الأدنى، في تقليص المنطق الخاص بتاريخ الفلسفة الذي يتأثر بعمق بتحولات العلم، هذا المنطق الذي لا يستطيع إلاّ أن ينفتح على هذه التحولات بطريقة تقريرية؟ وماذا نقول إذاً في الطريقة التي يتأمل فيها بعض الكتاب "الحدثيين"، مثل مونتسكيو، بعمق، المساهمة المكياڤيلّيّة؟ هل المسألة تمثل "انكفاء"؟ في ما عدا ذلك، إنه لذو دلالة أن يحاول پارل، من خلال السجال مع مدرسة ستروس - لكن من دون التوقف، بالمقابل عند تلقي سيدني (Sidney) أومونتسكيو لمكياڤيلّي.

## *نحو صيغة ثالثة: التيار التعددي النزاعي*

نود أن نبني، بعيداً عن پارل، فرضية حول حداثة الفكر المكياڤيلّيّ في مسألة النزاع، لا تخضع للحدود الخاصة بالصيغة الستروسية والصيغة الجمهورية الجديدة، وذلك في مواجهة النقد السطحي جداً لوجهة نظر ستروس. لقد كان تلاميذ ستروس على حق في اعتراضهم على الجمهوريين الجدد لأنهم يقللون من أهمية القطيعة التي بدأها مكياڤيلّي مع التقاليد الكلاسيكية[27]. إن الانتقادات التي جاءت بعد ستروس بخاصة، وتوجهت إلى پوكوك، مثل انتقادات هارڤي كلافن مانسفيلد (H. C. Mansfield)، تعد صالحة حين تبيّن أننا لا نجد لدى مكياڤيلّي تكراراً

للفكرة الأرسطية حول الحيز السياسي، وحين تبيّن أن هـذا النسـب يطمـس أنثروبولوجيا مكياڤيلّي المتشائمة. وهي على حق أيضاً حين تلح، ضد پوكـوك، على واقعة أن الوسائل العنيفة لممارسة السلطة والتي يوصّـفها كتـاب *الأمـير* ويشجعها، موجودة في *الأحاديث*[28]. غير أن الستروسيين يستنتجون مـن هـذا النقد المقبول أن مكياڤيلّي يقطع بشكل جذري مع عصره لدرجة لا يعود معها من شيء مشترك بين خطابه وخطاب النزعة الجمهورية في زمانه. إلاّ أن هذا الأمـر يؤدي إلى التقليل من قيمة الطريقة التي يغتني بها مكياڤيلّي من الخطاب الجمهوري، كي يغير معناه. وبالتوازي مع ذلك، تقود قراءة ستروس إلى الكشف عن مستقبل مكياڤيلّي - بطريقة تذكر بتحليل ماريتان[29] - في الفكر السياسي ما قبل الليبرالي لهوبس: طالما أن هذا الفكر يقطع بشـكل جـذري مـع فرضـيات الفلسـفة الكلاسيكية، فإن المشروع المكياڤيلّيّ يستبق لحظة هوبس في الحداثة السياسية التي ستلغي البحث التقليدي عن «النظام الأفضل». ينجز هوبس الشرخ المكياڤيلّيّ، في هذا الشأن بالرغم من بعض الاختلافات، وذلك من خلال رفض قانون الأقدمين الطبيعي، وعبر انطلاقه من وجود البشر والخوف من الموت العنيف، فيما تتمثـل أصالته في إدماج هذه القطيعة في إطار شرعنة المؤسسات السياسية القائمة إضـافة إلى أمور أخرى[30]. تأتي أهمية النسب - المناقض تمامـاً للنسـب الـذي قدّمـه الجمهوريون الجدد الذين يعتبرون هوبس، ما قبل الليبرالي، نقيضـاً للجمهـوري مكياڤيلّي[31]- من خلال تحديده لاستمرار معين يربط المقاربتين الواقعيتين تمامـاً للحياة السياسية والاجتماعية، ومن خلال استخراج الأبعاد التي لا يمكن تجاوزهـا لقراءة پوكوك "الأرسطية" ومدرسته. علينا أن نشير، دعماً لهذا النسب، إلى الأهمية التي يأخذها موضوع النزاع لدى هوبس. فقليلون هم الكتاب، باستثناء مكياڤيلّي بخاصة، الذين يبدون، في الواقع، اهتماماً بالطابع النزاعي للعلاقات الاجتماعيـة، الذي من خلاله تنجز هنا القطيعة مع الإرث الأرسطي.

ومع ذلك، نصل هنا أيضاً إلى حدود الموقف الستروسي، إضافة إلى مسـألة النسب مكياڤيلّي/هوبس، وذلك لأنه انطلاقاً من الالتقاء الجزئي حول ملاحظـة وجود الخصومة، يستخلص مكياڤيلّي وهوبس دروساً متنافرة: فيما يعتبر مؤلّـف

***الأحاديث*** أن من الواجب تشذيب الخصومة التي لا يمكن استبعادها كي تصبح منتجة، وتعزيز حرية الحاضرة، يبذل مؤلّف كتاب ***الليڤياثان*** (Leviathan) الجهد لتجنب النزاع من خلال تبرير السلطة المطلقة للحاكم باعتبارها مقاماً للإكراه قادراً على السيطرة على هذه الحالة النزاعية التي تعتبر خطيرة في جوهرها. ويمكن، في حالة الفلورنساوي، أن تكون هناك انقسامات "سيئة" و"جيدة"، وشغب مفيد ضمنياً للحرية، وفي حالة أخرى، حالة هوبس، يعتبر الانقسام عامل فوضى على السلطة إزالة مفعوله.

ومن ناحية أخرى، إن رفض هوبس العنيد للنزاع، وهذا التوجس من التهديدات والشغب[32]، يترافق مع حركتين تتم من خلالهما، هنا أيضاً، القطيعة مع مكياڤيلّي. تتمثل الحركة الأولى في إعادة بناء المسارات المؤدية إلى ظهور حالة المجتمع، انطلاقاً من الحالة النزاعية الأولى التي تتواجه فيها، في «الحالة الطبيعية»، ذرات معزولة عن بعضها بعضاً، فيما يُكتشف النزاع، لدى مكياڤيلّي، داخل المجتمع نفسه، ولا يضع في المواجهة ذرات عديدة يحركها الخوف من الموت العنيف، بل مجموعات اجتماعية حقيقية: "الكبار" و"الشعب" الذين تحركهم "أمزجة" ذات الطابع مختلف جذرياً، والرغبة في ممارسة الاضطهاد، والرغبة في تجنبه. وبالتلازم مع هذا، ينضم هوبس إلى خصوم فكرة الدستور المختلط الذين يعتبرون هذا الدستور عامل تقسيم كئيباً، وينهي، بعد جان بودان (J. Bodin) إنجاز فكرة السيادة المطلقة غير القابلة للتقسيم[33]؛ فيما تستمر هذه الفكرة الكلاسيكية حول الدستور المختلط لدى مكياڤيلّي، والتي استقاها من بوليب بشكل خاص، في القيام بدور هام، مقابل إدخال فكرة النزاع والأخذ في الحسبان اضطرابات التاريخ، حتى لو كان ذلك مخالفاً للأنموذج الكلاسيكي.

تحث هذه الفروق على الاستنتاج بأن إذا كان ستروسيون على حق في مواجهة الجمهوريين الجدد، بتصنيف مكياڤيلّي في تيار يقطع الصلة بالنزعة الجمهورية التقليدية، فإنهم لا يخطئون فقط في المبالغة في هذه القطيعة لدرجة يهملون معها الطريقة التي يحافظ فيها مكياڤيلّي على رابط مع النزعة الجمهورية لعصره، بل وفي عدم معرفة أنه بعيد كل البعد عن أن ينذر بمجيء هوبس، بل إنه

أكثر خصومه الفلاسفة بأساً؛ وربما علينا أن نجد هنا أحد أسباب صمت الثاني المدهش تجاه الأول.

يجب ألاّ ينسينا هذا النقد للحجج التي يوجهها الستروسيون للجمهوريين الجدد بعض المشاشة في إعادة بناء بوكوك وسكينّر وپتّيت وڤيرولي أيضاً. لقد انقاد الجمهوريون الجدد إلى اعتبار مكياڤيلّي أنموذج النزعة الجمهورية الحديثة في مجملها، من دون أن يتساءلوا عما تبقى من الإرث المكياڤيلّيّ أو زال من خلال التعبيرات المختلفة للتيار الجمهوري، وذلك لأنهم لم يسبروا أصالة القطيعة المكياڤيلّيّة - من دون الوصول إلى درجة عدم المعرفة به - سواء أرتبط الأمر بالنزعة الجمهورية القديمة أم بفكر عصر النهضة الخاص بالخصوبة الكامنة في النزاع. إذا كان علينا - كما نظن في الواقع - البحث عن أصالة مكياڤيلّي، في الأهمية التي يوليها للخلافات المدنية، فعلينا أن نقول إن جزءاً كبيراً من النزعة الجمهورية الأوروبية، بما في ذلك الكتّاب الذين ينتسبون إلى مكياڤيلّي، قد رفض أو أهمل، أقلّه، ما لا يزال قائماً من المشهد الأكثر تمثيلاً للإرث المكياڤيلّيّ. وفي النتيجة، إن من السذاجة المنهجية أن نخلط نسباً يدعيه هذا الجمهوري أو ذاك مع نسب فعلي، ولنأخذ الحالة الحاسمة لجيمس هارنغتون الذي أشار الجمهوريين الجدد كافة، منذ بوكوك، إلى أنه وريث مكياڤيلّي، بالرغم من نأيه عنه في مسألة توزيع الملكية[34]. ومع ذلك، هناك مسألة قلّ أن يدرسها الجمهوريون، إنها معرفة إذا كان هارنغتون قد استخدم عدم التوافق، في القيام بدور رئيس، كما لدى مكياڤيلّي؛ وتلك مسألة جوهرية تماماً، لأن الربط بين هارنغتون ومكياڤيلّي يشكل العمود الذي تقوم عليه إعادة بناء النزعة الجمهورية الجديدة بكاملها: فإذا انهار هذا العمود، يتوجب علينا عندها إعادة النظر في الانموذج المثالي كله. غير أن الاختلاف كبير هنا بين هارنغتون ومكياڤيلّي لدرجة نجد معها، ومن دون أي شك، مساراً يجب سبره للتمييز بين نماذج عدة من النزعة الجمهورية أو أنموذجين بخاصة، وذلك ضمن الاقتراب أو الابتعاد عن الإشكالية المكياڤيلّيّة: يقوم أحد هذه النماذج على منح القيمة للنزاع (ضمن السياق المكياڤيلّيّ) فيما يقوم الثاني على فكرة التوافق أو الانسجام الاجتماعي (ضمن السياق الغيشاردي بالأحرى) باعتبارهما وسائل لتحقيق الخير المشترك[35].

وتظهر فائدة هذا التمييز الجديد الساعي إلى أنموذج مثالي جديد يعقّد أنموذج الجمهوريين الجدد، إذا درسنا الرابط بين مكيافيلّي وروسو. حين يدرس الجمهوريون الجدد هذه النقطة فإنهم يبرزون، عموماً، الاستمرار الذي يربط روسو بمكيافيلّي[36]، وتلك غواية كبرى لدرجة أن مؤلّف ***العقد الاجتماعي***، كما هارنغتون من قبله، يبدي إعجابه بالنزعة الجمهورية المكيافيلّية. وما من شك في أن التوافقات تبدو ذات دلالة للوهلة الأولى، في ما يتعلق ببعض الموضوعات الجمهورية، مثل الأهمية الممنوحة لـ "عادات" المواطنين أو للحيز العام. ومع ذلك، يخاطر المرء، إذّاك بإهمال فرق جوهري يتعلق بمكانة النزاع: فيما يدمج نقد "الانشقاقات" لدى مكيافيلّي ضمن تفكير مكرّس لوسائل ضمان الحرية، من خلال تاطير النزاع على أسس مؤسساتية يجري العكس لدى روسو، حيث لا تنفصل إدانة "الأحزاب" عن تصور للإرادة العامة لا يفسح المجال لعدم التوافق، وللتعبير، ولإخراج النزاعات بين المجموعات المتخاصمة. ويثبت بذلك، أنه من المستحيل متابعة جمهوري جديد مثل سكينّر حين يؤكد أنه ليس من حاجة للإلحاح على «التطابق بين موقف مكيافيلّي» المتعلق «بالدولة الحرة» التي تعرَّف بأنها قادرة على أن تحكم نفسها بنفسها و«مذهب الإرادة العامة لدى روسو»[37]. يتجاهل هذا النسب الخاطئ لسكينّر الفرق الرئيس بين مكيافيلّي وروسو حول مسألة النزاع، كما يهمل واقعة أن مفهوم روسو للإرادة العامة - التي تعود جذورها، في جزء منها، إلى الشريعة من خلال وساطة مالبرانش الحاسمة[38]، بعيداً عن المكيافيلّية - لا تنفصل عن فكرة سيادة وحيدة لا تتجزأ. لذلك لا نستطيع أيضاً اتباع الجمهوريين الجدد الذين يشيرون، بشكل عابر، إلى شروحات روسو الذي يرفع من قيمة المشاغبات السياسية[39] كي يصل إلى البرهان على وجود رابط حقيقي مع مكيافيلّي حول هذه النقطة بالذات: من البديهي أن نكون في عالمين فكريين مختلفين جذرياً حيث لا يمكن أن يكون لموضوع النزاع المقام نفسه[40]. ونجد برهاناً على هذا الاختلاف في الطريقة التي يحتفي من خلالها روسو بإسبارطة، فيما ينتقد مكيافيلّي، في ختام دراسة حقيقية، الأنموذج الإسبارطي، ويقترح التفوق لروما التي استطاعت أن تستقبل الأجانب

وأن تعتمد عدم التوافق أساساً لحركتها السياسية وازدهارها. ونشعر بفشل الجمهوريين في استخلاص أصالة روسو أيضاً من خلال إهمالهم لتأثير أفلاطون الجوهري[41]. أما ما يدين به لنيكولا مالبرانش، سواء بأكان ذلك شكل مباشر أم من خلال ديدرو، فقد أهمل. وأسباب ذلك بديهية: وذلك لأن الاعتراف بهذه التأثيرات التي أهملها جمهوريون آخرون، ربما يقود إلى الاعتراف بالطابع المتصل للتاريخ الجمهوري وإلى وضع الاستمرار بين روسو ومكيافيلّي موضع التساؤل[42].

ولا تقل أهميةً الصعوبةُ التي واجهها الجمهوريون الجدد في التعرف إلى عناصر الاستمرار بين مكيافيلّي ومونتسكيو. وليست هذه الصعوبة مستغربة، إذ اعتبر الأول "جمهورياً" فيما الثاني "ليبرالياً"[43] بالفعل. ألاّ تقودنا دراسة الروابط بين المفكرين، بعد ذلك، إلى زعزعة فرضية وجود تيار مكيافيلّيّ متناسق؟ ومن اللافت أنه حين يدرك الجمهوريون الجدد هذا الرابط، فإنهم يستخدمون هذا الإدراك من أجل الإشارة إلى استمرار موضوعة «الفضيلة» التي سنعثر عليها في مديح مونتسكيو لهشاشة الجمهوريات التي نعرف، مع ذلك، أنها لم تعد تشكل بالنسبة إليه حالة مثالية ممكنة ومرغوبة في المجتمعات الحديثة. إن القطيعة بين مكيافيلّي ومونتسكيو، هي في الواقع، كبيرة جداً في مجالات عديدة، كما يؤكد ذلك رفض مؤلّف *روح الشرائع* للانحياز الشعبي الفلورنساوي، من بين أمور أخرى. ليس من حقنا، أقلّه، إهمال الطريقة التي أشار من خلالها مونتسكيو، عبر اتباع الدرس المكيافيلّيّ الكبير وتنظيمه، في كتابه ***تأملات حول أسباب عظمة الرومان وانهيارهم***، إلى أن الانقسامات والمشاغبات في الجمهورية الرومانية كانت السبب الرئيس لحصولها على الحرية وتوسعها، لدرجة يصبح معها، «طلب رجال شجعان، في وقت الحرب، وخجولين في وقت السلم، في دولة حرة، تعبيراً عن الرغبة في أمور مستحيلة، عموماً، ففي كل الأحوال التي نرى فيها أن الناس هادئون، في دولة تحمل اسم الجمهورية، يمكننا أن نطمئن إلى أن الحرية غائبة»[44]. وعلينا أن نشير إلى تشابهات أخرى، بخاصة وأن مونتسكيو يهتم بالحياة المضطربة في المجتمعات الحديثة، من خلال رفض القطيعة التي قام بها هوبس بين «الحالة

الطبيعية» و«الحالة الاجتماعية». غير أن هذه الموضوعات المكيافيلّية موجودة حتى ضمن تحليل الدستور الإنكليزي الذي يشير إلى الدور الرئيس الذي يقوم به التوازن بين القوى الاجتماعية المتخاصمة[45]. يجدر بنا التنويه بهذا النسب، حيث نجد تأثير *الأحاديث*، إلى جانب إهمالات كبيرة، بخاصة وأن فيرغوسون (Ferguson) قد أعاد صوغ مديح النزاع، الذي قدم عنه الجمهوريون الجدد، هنا أيضاً، قراءة مختزلة، من خلال إلحاقه بتيار أكثر اتساعاً حيث يتربع كتّاب معادون لكل شكل من أشكال الحالة النزاعية[46].

وهكذا، إن التحليل النقدي لإعادة البناء الجمهوري الجديد يضعف الأطروحة التي ترى أن الصيغة الجمهورية، وحدها، قادرة على السماح بالخروج من مأزق الأنموذج المثالي الليبرالي الكلاسيكي. ونصيغ الفرضية التي ترى أن أنموذجاً مثالياً ثالثاً سيسمح في تجنب قصور الأنموذين المثاليين الأخيرين: إنه الأنموذج المثالي التعددي- النزاعي، الجمهوري، والليبرالي في الوقت عينه (مع نبرات متنوعة وفقاً للمؤلفين)، فهو الوحيد القادر على التعبير عن التوافقات الجزئية لمجموعة من المفكرين من أصحاب المواقف المتباعدة جداً، بالرغم من ذلك، من مكيافيلّي إلى سيدني وحتى مونتسكيو وفيرغسون وألفيري، وتوكڤيل[47] الذين لا ينضوون تحت صنف اللحظة المكيافيلّية سوى بالمعنى الذي يعتمده بوكوك أو سكينّر أو پتّيت، ولا تحت صنف لحظة لوك، بالمعنى الذي يعتمده هارتز. وتحتل مؤلفات سيدني، التي أهملت كثيراً في فرنسا، مكانة هامة ضمن هذا الأنموذج المثالي الثالث الذي يمنح دوراً حاسماً للنزاعات والمشاغبات. ونجد لدى هذا الجمهوري، في الواقع، وهو الأكثر قرباً من مكيافيلّي مما هو عليه هارنغتون، إعادة صوغ الموضوعة المكيافيلّية لحالة النزاع المدني. وهكذا يردد مؤلّف *أحاديث في الحكم* أصداء *الأحاديث*، من خلال الذهاب إلى التأكيد على أن الحرب و«المشاغبات الأهلية» بالعودة إلى المشاغبات المكيافيلّية ليست «أكبر الشرور التي يمكن أن تصيب أمة ما»[48]. ويمتدح سيدني "عدم التوافق" بما في ذلك ما حدث في فلورنسا، بنبرات يمكن أن نلمحها عبر نصوص من القرن التاسع عشر أيضاً، في «ملاحظات حول مكيافيلّي» لصاحبه توكڤيل[49]. يحثنا هذا المخطط العام لإعادة

البناء إلى التفكير بأن النزعة الجمهورية والنزعة الليبرالية ليستا في الواقع تقليدين متجانسين، فهما تحملان، في طياتهما، تناقضات كبيرة جداً وإن من الممكن توضيح المواقف المتاحة اليوم، من أجل إعادة التفكير بالشأن السياسي، شرط سبر فرضيات الانقسامات الداخلية ومتطلباتها فقط.

وذلك لأنه على الصعيد المعياري، تفتح اللحظة المكيافيلّيّة الفرنسية أفقاً أكثر خصوبة من النزعة الجمهورية الجديدة: إذ تأخذ هذه اللحظة، لوحدها، على عاتقها مسألة النزاع من خلال تحليل الدور الذي يمكن أن يقوم به في تحقيق الغايات الشاملة والمؤسِّسَة للشرعية الديمقراطية. وعلينا أن نلاحظ اأن هذه النزعة الجمهورية الجديدة لم تعالج هذا البعد النزاعي فكرياً إلاّ بشكل محدود، على طريقة بوكوك، الذي بدا أنه يؤثر أحياناً في خطابات الحنين التي تمجد الانسجام الثقافي والمشاركة الجماعية في تصور جوهري للخير باعتباره شرطاً للعيش المشترك المتناغم. تبدو النزعة الجمهورية الجديدة التي نادى بها سكينّر أكثر قبولاً، بهذا الصدد. وذلك لأن بحثه عن فكرة الحرية لدى مكيافيلّي قد انساق وراء الرغبة في إدماج تعددية مفاهيم الخير، باعتبارها قاعدة لا يمكن تجاوزها. ومع ذلك ليس لدى سكينّر تفكير محدد حول الرابط بين النزاع والحرية. ولكن ما من شك في أن جمهوريين جدداً، مثل بتّيت، يعرّفون النزعة الجمهورية من خلال تبني مبدأ حق الاحتجاج والطعن وطلب الرد على ذلك والإقرار بضرورة قيام المواطنين بمراقبة أفعال السلطة(50). غير أن هذا التوجه لم يعمق سوى قليلاً، ولا توجد لدى مكيافيلّي مصادر مفهومية يستند إليها.

## ليبرالية نزاعية أم نزعة ليبرالية جديدة؟

يبدو أنه من الضروري، من أجل إظهار البعد النزاعي لدى مكيافيلّي، والإشارة إلى أنه قد أعيد توظيفه، من خلال إهمالات هامة، من قبل "الليبراليين"، أن يصبح بمقدور هذا المنظور اعتماد نقد نوع من الليبرالية القائمة على منح قيمة للتفاهم. ذلك هو حال "الليبرالية الجديدة" وأشكالها الإيديولوجية المشتقة(51). غير أن مناقشة ليبرالية قائمة على رفض النزاع غير مريحة، بشكل لافت، في مواجهة

ليبرالية جديدة، بالرغم من أننا أمام مهمة ضرورية في عصرنا. ويعتبر هذا الرفض صعباً في حالة بوكوك: وذلك لأن نزعته الليبرالية لا تترك فسحة كبيرة للخصومة ولأن لوحته الليبرالية منسجمة لدرجة لا تسمح معها بنقد يظهر الانقسامات الداخلية التي تفرق الليبراليين. ليس الحال كذلك مع سكينّر وبتّيت وڤيرولي: فهم يبذلون الجهد لإظهار تفرد موقعهم، كي يتجنبوا نقد الليبراليين الذين يتهمونهم بإعادة الاعتبار للأفكار المثالية القديمة التي لا تنسجم مع «حرية الحديثين». وهكذا يفضل بتّيت أن يتحدث عن حرية "رومانية جديدة"، أما تعريف الحرية لدى بتّيت، باعتبارها "غياب الهيمنة"، فهو غير بعيد عن التقاليد «الدستورية الليبرالية»، بما في ذلك النزعة الدستورية لدى هايك، في كتابه *دستور الحرية* الذي ينتسب، من ناحية أخرى، إلى الكتّاب الجموريين أنفسهم أحياناً[52]. فكيف، والحال كذلك، لا نضطرب من أن «النزعة الجمهورية الجديدة» المكرسة لرفض "الليبرالية" – والليبرالية الجديدة بخاصة – تعبر عن الكثير من الارتباك في فصل تصورها عن تصور هايك؟

وبالمقابل، إذا اعتمدنا دليلاً، مسألة الخصومة الأهلية التي تخترق التيار الذي نعتناه بالتعددي – النزاعي، والذي يشتمل على كتّاب يوصَّفون بأنهم "جمهوريون" و"ليبراليون" في الوقت نفسه، يصبح سهلاً استخلاص حدود الخطاب الليبرالي الجديد. لأنه إذا كان هناك موضوع غائب في النزعة الليبرالية الجديدة، فسيكون خصوبة "التفرقة" باعتبارها عاملاً مؤسساً للحرية. وعلى العكس من ذلك، يعبر فكر هايك عن رفض لعدم التوافق الذي تحول إلى ممارسة مغرضة "للمساومة" والابتزاز، من قبل زبائنية انتخابية تسعى إلى الحصول على امتيازات لا تستحقها تحت اسم فكرة خادعة للعدالة الاجتماعية. إذا كان باستطاعة هايك إذاً أن ينتسب إلى جزء من النزعة الجمهورية، كما فعل ذلك سكينّر أو بتّيت أو ڤيرولي، كل على طريقته، فإنه لا يستطيع أن يلتحق بالفكرة المكيافيلّية حول الخصوبة الكامنة للنزاع، لأن مثل هذه الاسترجاعية ستدمر الانسجام الداخلي لنظريته.

تقوم فرضيتنا إذاً على وجود نوعين من الليبرالية، من وجهة النظر هذه ما سنسميه ليبرالية "ما بعد مكياڤيلّي" من جهة – تعتبر الإشارة إلى مكياڤيلّي أساسية

لدى "الليبراليين" الحقيقيين من أمثال غوبيتّي أو بورزيو أو بورنهام أو آرون أو ماتيوتشي[53] – وليبرالية "معادية لمكيافيلّي"، مثل حالة "الليبرالية الجديدة"، من جهة أخرى. يرفض هايك وتلاميذه بشكل قاطع فرضية معجب "ليبرالي" *بالأحاديث*، مثل غوبيتّي، يؤكد أن «صراع الطبقات هو التجربة الحسّية للممارسة الليبرالية» وأن «بإمكان الليبرالية أن تعبر عن غناها كله عبر صراع الطبقات فقط»[54]؛ أو تأكيد بورزيو (Burzio)، الذي اعتُبر أحياناً تلميذاً «لمكيافيلّي» في إيطاليا، والذي يذكّر أن «صراع الأحزاب والطبقات لا يضر بالدولة [في نظر مؤلّف *الأحاديث*] إذا هي لم تتحول إلى زمر»[55]؛ أو فرضية ليبرالي كبير، غيدو دي رودجيرو (G. De Ruggiero)، الذي يرى أن صراع الحركات العمالية قد ساهم بشكل نهائي في إغناء الليبرالية[56]؛ أو تعريفهم الليبرالية القائم على الصراع أيضاً الذي قدمه الاشتراكي الليبرالي روسيلّي، الذي يلمح إلى ضرورة تنظيم النزاعات التي لا مناص منها والمفيدة حتى[57]، وفقاً لقواعد اللعب؛ وذلك لأن الصراعات وسيلة تنتزع الطبقة العاملة بواسطتها الاعتراف بها وتحصل على كرامتها. ومع ذلك، لا يجهل هايك تماماً هذا التوتر الداخلي في الليبرالية، فهو الذي كان يرفض بقوة الليبرالية النزاعية لقارئ كبير آخر لمكيافيلّي، وملهم غير مباشر «للاشتراكية الليبرالية»، إنه كروتشي[58]. وبذلك يسمح الأنموذج المثالي التعددي-النزاعي الذي وجد التعبير السامي في الليبرالية الإيطالية واللحظة المكيافيلّيّة الفرنسية، بإظهار حدود الليبرالية الجديدة، أكثر من النزعة الجمهورية الجديدة. وما من شك في أن النزعة الليبرالية الجمهورية الجديدة تعتبر نفسها وريث الليبرالية، على أن عداءها لعدم التوافق يبعدها عن أحد توجهات هذه التقاليد. وإذا قبلنا أن الديمقراطية الليبرالية تتميز بالاعتراف بشرعية عدم التوافق، وبالجهد من أجل جعله منتجاً لمصلحة الخير المشترك، فإن كل شيء يشير إلى أن تحقق المشروع الليبرالي الجديد سيقود إلى تشويه خطير في الحياة الديمقراطية[59].

لذلك نخطئ إذا اعتبرنا اللحظة المكيافيلّيّة الفرنسية "بائدة" بذريعة أن إلحاحها على النزاع لا ينفصل عن نقدها للنزعة الشمولية. وبما أن لوفور بنى تحليله للنزعة

الشمولية من خلال إظهار الطريقة التي تنفي فيها التقسيم الاجتماعي، فإن تفسيره لمكيافيلّي سيأخذ بعداً مرتبطاً بالحركة المناهضة للشمولية[60]. وسيكون ذلك نوعاً من إهمال واقعة أن الخطاب الليبرالي الجديد يحفز هو أيضاً، وضمن نمط معاكس تماماً، أسطورة المجتمع الخالي من النزاعات، حيث يقاد الشأن السياسي إلى الهلاك، أو إلى الاقتصار على القيام بدور محدود، كي يفسح في المجال لازدهار مجتمع تجاري يُنظم ذاتياً. توضح اللحظة المكيافيلّية الفرنسية، في مواجهة هذا التصور حول «نهاية التاريخ»، الطابع الحتمي للتقسيم الاجتماعي والفضاء السياسي معاً، باعتبارهما وسيطاً يسمح بالتعبير عن النزاعات ويُبقي مسألة عدالة المؤسسات مفتوحة. غير أن هذا المنظور واضح لدرجة تمنع معها الإيديولوجيا الليبرالية الجديدة حول التوافق، ورفض إظهار الانقسامات وفتح القانون على متطلبات العدالة الاجتماعية، كل حل إيجابي لطلبات الاعتراف بالمجموعات المغبونة، وهو لا يقود بذلك إلى تحقيق مشروعه المعلن للتخفيف الحقيقي عن المجتمع. وأفضل من ذلك، نستطيع أن نتساءل في ما إذا كان الإنكار الليبرالي الجديد لحالة النزاع لا يشجع على إعادة نظر جذرية باللعبة السياسية الديمقراطية. علينا أن نتساءل أقلّه، حول واقعة أن ظهور الحركات الشعبوية في أوروبا، في نهاية القرن العشرين، والتي استندت إلى خطاب عنصري ورفض للجهاز السياسي، قد ترافقت مع برودة في النزاع الاجتماعي والسياسي. ويمكن أن نعرض الفرضية من خلال القول إن الزوال المصطنع للنزاعات ورفض إيجاد مخرج لها، أي إغلاق التساؤل الجماعي حول عدالة المؤسسات سيشجعان الأمراض الشعبوية، مثل الإيديولوجيا، ويغذيان المشروع الخيالي لمجتمع منسجم ومتحرر من سيطرة «الطبقة السياسية»، بدل أن يمنحا قيمة للمخصومة.

## أنموذجا «صراع من أجل انتزاع الاعتراف»

قد يكون مفيداً إذاً التفكير في الشأن السياسي بالاعتماد على موضوع النزاع. تقيم اللحظة المكيافيلّية الفرنسية، في هذا الصدد، روابط مع موقف بعيد عن النزعة الجمهورية الجديدة، أي مع المنظور الذي فتحه في ألمانيا، أكسيل

هونيث، وتسمح دراسته، في النهاية، بإبراز الأهمية التي يمكن أن يأخذها سبر القراءات الفرنسية لمكيافيلّي. لنذكر أن هونيث يرغب في تجاوز حدود الأنموذج المثالي للتواصل الذي تبناه هابرمس، كي يدمج البعد النزاعي. وإنه لأمر ذو دلالة أن يقدم أنموذجاً مثالياً جديداً من خلال فحص المساهمة الفرنسية في مرحلة "ما بعد البنيوية" التي رفضها هابرماس[61]. يقوم الرهان على استخلاص الدروس من نقده لفرضيات هابرماس وفوكو[62]، عبر استنباط طريقة جديدة تقوم على «الصراع من أجل انتزاع الاعتراف»، كان هابرماس قد شعر بأهميتها[63]، إلاّ أنه لم يعمد إلى تطبيق سماتها: «لا نستطيع إدماج الأبعاد الاجتماعية التي فتحت آفاقَها التحليلاتُ التاريخية التي قام بها ميشيل فوكو، ضمن إطار نظرية التواصل، إلاّ باللجوء إلى فكرة الصراع الاجتماعي القائم على أسباب أخلاقية»[64]. ومن الممكن، انطلاقاً من كتابات هيغل في مرحلة «إيينا» أن نوصّف «المنطق الأخلاقي» للنزاعات الاجتماعية. ويلح هونيث على تجربة وجدانية في أساس الصراع من أجل انتزاع الاعتراف، إنها تجربة الازدراء والإهانة التي تجد الذاتُ نفسها، من خلالها، محبطة بسبب طلباتها في «التحقق الذاتي» للهوية ضمن مجتمع يرفضها[65].

غير أن هونيث لا يكتفي بالابتعاد عن كافة وجوه اللحظة المكيافيلّيّة الفرنسية كافة، بل ينسب لمكيافيلّي، وبشكل واضح، الأصل المشؤوم «للفلسفة الاجتماعية الحديثة». فلا يعتبر الصراع المكيافيلّيّ، في الواقع، أبداً «صراعاً من أجل انتزاع الاعتراف»، بل مجرّد «صراع من أجل الوجود». وربما قلل الفلورنساوي من أهمية البحث الكلاسيكي عن «الحياة الطيبة» انطلاقاً من «علم وجود اجتماعي» يفترض حالة دائمة من النزاع بين الأفراد. وهكذا إن الانشغال المكيافيلّيّ الوحيد سينصب على تحديد «كيف يمكن أن يستغل هذا النزاع الدائم بين البشر لمصلحة السلطة القائمة»[66]. ويبدو هذا التعارض الذي أقامه هونيث بين هيغل ومكيافيلّي مدهشاً حين نعرف حالة الانبهار التي شعر بها هيغل الشاب تحت تأثير الفلورنساوي، من خلال إعجاب بوطنية الأمير[67]. إن قراءة مكيافيلّي، المقترحة هنا، هي من جهة أخرى، "ألمانية" صرفة، إذ تشير إلى فريدريش ماينكه

(F. Meinecke) وكارل ريتّر (C. Ritter)، وكذلك إلى تيودور ڤولفغانغ أدورنو (Th. W. Adorno) وماكس هوركهايمر (M. Horkheimer)، من دون أن ننسى إرنست بلوك (E. Bloch)[68]. وبذلك يستمر تفسير يشوبه الشك لم يحتوِ على أفضل ما في الشروح المكياڤيلّية قائماً. ونكشف هنا أصول التحليلات غير الدقيقة: ومثال ذلك، حين يؤكد هونيث أن مكياڤيلّي يوكل، مثل هوبس، للدولة مهمة «الإزالة الدائمة لمفعول خطر الصراع الدائم»، فإنه يلغي واقعة أن الفيلسوفين لا يمنحان النزاع المقام نفسه أبداً.

من المؤسف، على المستوى المعياري، ألاّ نواجه قراءة هونيث لمكياڤيلّي بقراءة لوفور الذي وجد في الفكر المكياڤيلّيّ تفكيراً حول النزاع باعتباره صراعاً من أجل انتزاع الاعتراف. يقوم لوفور بالكشف هنا عن أنموذج مثالي للنزاع يمنح دوراً رئيساً للبحث عن الاعتراف، وذلك من خلال الإشارة، في الواقع، إلى أنه لا يمكن لرغبة الشعب في تجنب الاضطهاد أن تختزل في البحث عن "المصلحة"، وبأنها «بلا موضوع»، وهي تنفتح بذلك على التواصل، من خلال إلحاحه على واقعة أن القوانين الداعمة للحرية ليست مثل غيرها من القوانين، لأنها تفترض «الاعتراف برغبة المضطهَد».

وبذلك، حين يعيد هونيث بناء «تقاليد جزئية» تكشف عن أنموذج مثالي «للصراع من أجل انتزاع الاعتراف»، فهو لا يشير إلى قراءة ميرلو - بونتي ولوفور لمكياڤيلّي. أما اللحظات التي اختارها فهي تمثل ماركس وسوريل وسارتر. ومن المفيد أن نشير إلى أن سوريل قد تأثر بالإرث السياسي الإيطالي لدرجة يصنفه معها بورنهام بأنه من بين "المكياڤيلّيين"[69]. ويمكننا مع ذلك، اقتراح تيار آخر يستبق بشكل واضح منظور هونيث «للصراع من أجل انتزاع الاعتراف». فمن حقنا أن نستبدل الثلاثي ماركس - سوريل - سارتر بثلاثي آخر غوبيتّي - ميرلو - بونتي - لوفور[70]. تتركز لدى الأول الذي يستبق جزئياً «الاشتراكية الليبرالية» جميع مكتسبات الليبرالية النزاعية الإيطالية التي تعيد الارتباط مع النزعة الجمهورية المكياڤيلّيّة[71]؛ مع تلك الميزة التي تفيد بأن غوبيتّي يمنح قيمة أكبر لعدم التوافق، من هونيث، وكذلك الحال مع ميرلو - بونتي ولوفور. وذلك لأن أحد

أوجه الاختلافات مع هونيث يتمثل في أن اللحظة المكياڤيلّيّة الفرنسية لا تدرك النزاع ضمن منظور نشر السلام النهائي. يرى هونيث، في الواقع، أن «الوعي التعيس» للمجموعات المهانة ليس سوى لحظة مؤقتة. غير أن هذا المنظور الذي تقوده ضرورة التصالح، يتعارض مع القراءات الفرنسية لمكياڤيلّي والتي تلح على فكرة أن غياب إمكانية التوافق في الرغبات البشرية، يشكل أفقاً غير قابل للتجاوز. ولا يعني هذا الأمر أن التفاهم مستحيل؛ بل إن هذا التوافق لا يمكن أن يكون له مقام نهائي. ويدفعنا منظور ميرلو - بونتي إلى اكتشاف أطروحات هونيث، كما هو الحال لدى هيغل وماركس. إنه تفاؤل مفرط يتبع ما أسماه ميرلو - بونتي أحياناً "النزعة الكلاسيكية". وهو يعني بذلك فكرة عالم "مكتمل" في الواقع، أو بالقانون أقلّه، لدرجة يخرج معها مجتمع متصالح مع نفسه إلى الوجود بشكل افتراضي، أو لا ينتظر حتى التحقق. ولقد عارض ميرلو - بونتي هذا الأمر، من خلال التوضيح أن علينا أن نشكك في مسلّمة "إنجاز" العالم سواء في مجال الإدراك أم الفن أم السياسة.

تبين اللحظة المكياڤيلّيّة الفرنسية أن إحدى نقاط ضعف فرضيات هونيث تتأتى عن التزامه بمفهوم سلمي مفرط بالعالم الاجتماعي الذي لا يلزم هنا، بما يكفي، الحقل السياسي بدور الوسيط. وتشهد بهذه الصعوبة، الطريقة التي يعتمد فيها هونيث على "النزعة الترابطية" لدى ديوي[72]. غير أنه، وبالعودة إلى ديوي - وهذا ما يعرضه للتشويش طالما أنه يرغب في التخلص من علم اجتماع دور كهايم بسبب عدم قدرته على التفكير بالنزاع[73] - يكشف نزوعه إلى منح قيمة للتوافق وإلى عدم قبول النزاع إلاّ باعتباره لحظة مؤقتة[74]. ويبدو هذا الرجوع إلى الترابطية الأمريكية ذا دلالة، بخاصة وأن الخيار المكياڤيلّيّ لبورنهام والذي يسعى إلى إعادة الاعتبار لدور النزاع، يتشكل في مواجهة تفاؤل ديوي، أستاذه السابق. وهكذا، نستطيع أن نتساءل في ما إذا كانت قراءة هونيث لديوي تجيب عن المهمات التي فتحها «توصيف الصراع من أجل انتزاع الاعتراف»، وفي ما إذا كانت لا تقود من جديد، إلى بعض الصعوبات التي عرفتها فلسفات ترابطية تجد صعوبة في التفكير في دور السلطة السياسية في حياة الجماعة التي يمزقها الاختلاف

في المصالح. غير أن إحدى المهام التي تفرض نفسها على المجتمعات المعاصرة في مواجهة ضعف الروح المدنية، لا تقوم فقط على تفعيل المشاركة على المستويات كافة: وربما افتقدت النظريات الترابطية لمعنى الأزمة الحالية من خلال إهمال إعادة الاعتبار للتمثيل السياسي لكونه تسامياً، أي حيزاً يمكن أن يتم تجاوز الانقسامات ضمنه في تاريخ مشترك[75].

## ***بعيداً عن الانقسام بين النزاع والتوافق***

تتجنب اللحظة المكيافيلّية الفرنسية بذلك مآزق بعض الخطابات ذات التعددية الثقافية والتمييزية التي ترى أن «سياسة اختلاف» تتطلب القطيعة مع النزعة الجمهورية. وتعتبر أطروحات إيريس ماريون يونغ التي أثرت بهونيث[76]، مثالية بهذا الصدد. فوفقاً لكتابها ***العدالة وسياسة الاختلاف***، تقف المبادئ الجمهورية، في الواقع، حاجزاً أمام تحرر الأقليات[77]. وتؤكد يونغ أن النزعة الجمهورية تتغذى باعتقاد واهم بمثاليات النزاهة والمصلحة العامة، فيما ليست هذه المثاليات سوى إيديولوجيا تخفي التنافر بين الثقافات والمواقف. وهكذا، علينا ترك النزعة الجمهورية، فهي تستخدم من خلال اعتمادها على «منطق الهوية» و«ميتافيزيقا الحضور»، في تأكيد سيطرة المجموعات المهيمنة، أي «الذكور البيض» و"البرجوازيين"، وذلك هو معيار الحيز العام، أي التناقض بين العقل والوجدان الذي يستبعد النساء والمجموعات المسيطر عليها[78]. غير أنه من الخطأ، على المستوى التاريخي، اختزال النزعة الجمهورية ضمن «منطق الهوية»[79]، أضف إلى ذلك أن الأطروحة التي تختزل الفكرة الجمهورية في الانقسام بين العقل والغريزة، تبقى موضع نقاش أيضاً: وتؤكد ذلك حالة النزعة الجمهورية المكيافيلّية القائمة على النزاع في "الأمزجة". وما من شك في أن صمت يونغ حول مكيافيلّي وميلها لاعتبار روسو صورة مثالية للفكر الجمهوري، يحملان دلالة[80]. وأخيراً، وعلى المستوى المعياري، يضعف هذا النقد الصريح للفكرة الجمهورية حول «الخير المشترك» والمداولات العامة، إمكانية التجاوز، حتى الجزئي، للانقسامات والنزاعات. ولا نفهم، في هذه الحالة، كيف يمكن للمجتمع «أن يتماسك» أيضاً،

وبأي طريقة يمكن الحكم بين المطالب المتناقضة. وعلى العكس من ذلك، تتمثـل مصلحة النزعة الجمهورية النزاعية المكيافيلّية في استيعاب مطلب الخير المشترك.

يبقى صحيحاً أنه يمكن لمنح القيمة للنزاع - إذا أخذ بعداً متطرفاً - أن يـثير الشك في فرضيات المداولات العامة، حتى ضمن هذا الإطار الجمهوري. وهكذا، أظهر منظرو «الديمقراطية التداولية» بطريقة واضحة، ابتعادهم عن بعض وجـوه اللحظة المكيافيلّية الفرنسية: ألا تقود إعادة قراءة مكيـافيلّي هـذه إلى إضـعاف الطلب باتخاذ القرارات انطلاقاً من نقاش منطقي ومنفتح على الجميع حيث يجـب أن تسيطر أفضل البراهين؟ ذلك هو اعتراض جان مـارك فـيرّي (J.-M. Ferry) الذي تقارن موافقه من أجل «مفهوم تواصلي للسلطة والسيادة»[81] بين نظريات الديمقراطية التي تقوم على نقد النزعة الشمولية مثل نظرية لوفور، مع المقاربات ما بعد كانط التي قدمها هابرماس وجون رولس (J. Rawls) والتي يمكن أن تجيـب بشكل أفضل على الأسئلة التي تنبثق عن المجتمعات الغربية والتي تغذيها سلسلة من ترسبات القيم والممارسات الديمقراطية. ويمكن لحالة لوفور الذي يولي الكثير مـن الأهمية لعدم التوافق[82] أن تحمل مؤشراً عن حدود "النزعة المعاديـة للشـمولية": وترسم مقاربة لوفور، بكل تأكيد، وبشكل غير مباشر، بسبب غياب المعلومات، فكرة أساس تواصلي للشرعية، وذلك من خلال نقده للسلطة الشمولية، إلاّ أنهـا تبقى بعيدة عن مثل هذه المتطلبات. والأسوأ من ذلك أن يفتح موضوع «التقسيم الأصلي» للشأن الاجتماعي "ثغرة" أمام رفض كل منظور توافقي.

يبدو هذا النقد، الذي نتفهمه، ظالماً جزئياً في ما يتعلق بلوفور - الذي يعتبر فيلسوف الحيز العام[83]، مثل هابرماس - غير أنه يبقى له الفضل الكبير في إظهار المأزق الذي تقود إليه، بشكل حتمي، المبالغة في منح أهمية لعدم التوافق. تأكدت في الواقع، وبعد قراءة لوفور لمكيافيلّي، الأطروحات التي تنكب على الاعتـراض على النزاع الاجتماعي في ذاته، وعلى مديح غير نقدي لعدم التوافق، على حساب المتطلبات الكلية، وذلك ضمن نزاع مفتوح مع أشكال النزعة العقلانية لمـا بعـد كانط كافة. وعلينا من وجهة النظر هذه، والتي تنتسب إلى ما بعد الحداثة أحيانـاً وإلى الماركسية المتجددة أحياناً أخرى - أو إلى تركيب بين الاثنتين - أن نقـارن

المنظور التوافقي «لأخلاق النقاش» و«الديمقراطية التشاورية» مع مقاربة مناقضة بشكل تام تنادي بالطابع المفيد "للصراعات" ضد أشكال السلطة كافة. وهكذا فقط استطاع أنتونيو نيغري (A. Negri) ضمن أفق ما بعد ماركسي أن يجعل من فكر مكيافيلّي، حقيقة الماركسية في القرن الحادي والعشرين[84]، من دون أي اهتمام بتبرير ذلك، كي يعارضه مع النزعة العقلانية ما بعد كانط لفيلسوف مثل رولس، ومن خلال نسب الفكرة التي ترى أن «صراع الطبقات» يسيطر على النظرية الفلسفية، إلى مؤلّف *الأحاديث*[85]. إلاّ أن التجديد المكيافيلّيّ الفرنسي لا يحمل أية أهمية إذا قاد إلى مثل هذه الأوضاع التي تسعى إلى منح أهمية لأشكال الديمقراطية التمثيلية كافة، رافضاً بذلك الإرث الليبرالي بمجمله. لا ينفصل منح القيمة للنزاع[86]، عن فكرة التواصل في السلطة، لدى لوفور، في كل الأحوال، والذي يستقر ضمن منظور مختلف تماماً. يدرس لوفور كيف يمكن للقانون أن ينفتح على متطلبات المجموعات الخاضعة من أجل تحقيق الرغبات الشمولية المؤسسة للشرعية الديمقراطية، بعيداً عن وضع الشأن السياسي موضع الشك وإعادة الاعتبار «للمجتمع في مواجهة الدولة». أضف إلى ذلك، أنه بعيداً عن أن تقود قراءة لوفور لمكيافيلّي إلى مديح تجميلي "للمتعدد" و"غير المتجانس" و"الخلاف"، فإنها تهتم بإمكانية مجتمع ما في جعل النزاعات منتجة لدرجة لا تصبح معها سبباً للفساد والفوضى، بل عنصر توحيد يسمح «بالاعتراف برغبة المضطهَد». لذلك، هناك «نزاعات جيدة» إلى جانب نزاعات من دون منظور تاريخي، تتحول إلى صراع عقيم حيث تتواجه مصالح أنانية[87].

ومع ذلك، يستحق النقد الموجه من الفلاسفة الذين يعلنون انتساباهم إلى «مبادئ أخلاق النقاش»، ذات المنظور المكيافيلّيّ، أن يؤخذ على محمل الجد، وذلك لأنه، من خلال الإلحاح الشديد على خصوبة "التفرقة"، نوشك أن نهمل إحدى مهمات الفكر السياسي في القرن الحادي والعشرين ألا وهي تلك التي تتمثل في تحديد الطريقة التي يمكن لتوافق بين مختلف الأطراف أن يتم بعيداً عن المساومة المغرضة، وذلك ضمن مجتمعات متمايزة أكثر فأكثر، ومتعددة الثقافات، تخترقها، إضافة إلى ذلك، تيارات فردية قوية. لقد أصبح من الممكن الآن أن يدمج

المنظور "التوافقي"، بشكل أفضل مما كان عليه، في اللحظة المكيافيلّية الفرنسية[88]، طالما أن التهديد الشمولي، باعتباره رفضاً مؤسساتياً للنزاع، قد أصبح خلفنا وأن المشكلة المثارة هي معرفة كيف نعيد الرابط الاجتماعي إلى مجتمع مجزأ.

علينا أولاً أيضاً أن نخرج من بعض النقاشات المنحرفة التي تسيطر على الفكر المعاصر. ويتمثل الخلاف الأول في الفصل بين منظور اجتماعي يقوم على السيطرة، و«مبادئ أخلاق النقاش» التي قالها آپل وهابرماس. ويمكن لعلم اجتماع نقدي، من هذا الأنموذج، أن يعارض بين المقاربات التوافقية وحقيقة علاقات القوة وعمل الإيديولوجيا الذي يخفي عدم المساواة في المواقف بين الأشخاص والفروق الطبقية، وكذلك استيعاب المضطهَدين لواقعهم الخاص[89]. فهل فُرض علينا اختيار محتوم بين تصور واقعي ناقص لشروط النقاش من جهة، واختزال الخطاب في فرض ضمني لعلاقة القوة أو في إيديولوجيا تخفي حقيقة الاختلافات الاجتماعية من جهة أخرى؟ ليس من الضروري، ربما، أن نؤيد انقساماً بسيطاً جداً بين "الدعاية" التي تبني فلسفة التواصل والحيز العام من جهة، ومتطلبات الوضوح لعلم اجتماع نقدي خالٍ من الغرور وساعٍ إلى كشف موازين القوى والممارسات الحقيقية للنخب ضمن منظور نزاعي من جهة أخرى. إن الحل البديل مخيب، وذلك لأنه لا يمكن لأحد هذين الموقفين أن يكتفي بذاته بشكل شرعي أقلّه. من الضروري كي يكون الحيّز العام موضع تبادل فعلي، القيام بعمل اجتماعي يظهر المصالح الحقيقية، ويكشف الاستراتيجيات، وإلاّ فإن هذا الحيز سينحدر إلى مستوى أداة للسيطرة ومن جديد، نجد ضرورة اتخاذ موقف مكياڤيلّيّ صرف؛ وعلى العكس من ذلك، إن علم اجتماع يركز بشكل أولي على الهيمنة يسمح بتسرب الطاقة الكامنة المحررة للتنافس العام، ويوشك أن يحجب وعود المجتمعات الديمقراطية الحديثة. وباختصار، إن الممارسات الاجتماعية الساعية إلى العودة إلى الصواب والمثال الفلسفي وراء الدعاية ليست متناقضة بالضرورة، ولا تشير إلى التوجهين الوحيدين الممكنين للفكر السياسي. ويبدو من الصعب، في كل الأحوال ولهذه الأسباب، تأكيد نزعة مكياڤيلّيّة جديدة ما بعد الماركسية الراديكالية على طريقة بورديو[90]، أو تأكيد موقف معادٍ للمكيافيلّيّة بشكل صريح، مثل موقف

هابرماس، كما يظهر ذلك رفضه الحاسم لموسكا وباريتو[91]. إن علينا في مواجهة هذا النوع من البدائل أن نحاول دراسة معايير النقاش السليم، وأن نستقصي عن عمل الإيديولوجيا التي تميل دوماً إلى إخفاء عدم التناظر في المواقف. وبالتلازم مع ذلك، يصبح بالإمكان تجاوز الانقسام الذي أصبح موضوعاً مشتركاً في النقاشات المعاصرة الدائرة حول "التوافق" و"عدم التوافق". وذلك لأنه على جميع المشاركين المحتملين في النقاش أن يقدموا أنفسهم على أنهم متحدثون شرعيون، كي ينجح التواصل، وكي لا يكون قناعاً لميزان قوة يستخدم التهديد أو الإغراء أو البلاغة أو التخفي. وهكذا، إن جميع المشاركين بعيدون جداً عن امتلاك كل هذه المداخل إلى الرؤية وإلى الكلام العام، وبالطريقة ذاتها، في الواقع الفعلي، حيث يسعى الخطاب، في الغالب، إلى إخفاء المصالح غير النزيهة. لا يمكن لتواصل حقيقي أن يحصل إذاً، إلاّ إذا تمكن المتحدثون الخاضعون بشكل حقيقي، من خلال نزاع فعلي، من الصراع من أجل الأمل في الوصول إلى مكانة المتحدث الشرعي - تلك المكانة التي تخضع دوماً للتهديد وتتطلب دوماً استعادة السيطرة عليها. وكي يستطيع الأفراد الحصول على لا مركزية أصلية، من خلال الاستيعاب الحقيقي لوجهة نظر الآخرين، ومن خلال التحرر من أنانيتهم الخاصة، وكي يتم التجاوز الأفضل لما يسميه جان بياجيه (J. Piaget) «التمركز على الذات الوطنية، والتمركز على الذات الطبقية، والتمركز على الذات العرقية»[92]، فإن جهودهم من أجل العالمية لا يمكن أن تمر من خلال عملهم على أنفسهم فقط، مهما كان هذا العمل ضرورياً: فعليهم مواجهة وجهات نظرهم الخاصة بشكل فعلي، ويتطلب هذا اللقاء بدوره، بطريقة أو بأخرى - باعتباره تهديداً بسيطاً بخاصة - بعداً نزاعياً بحثته التقاليد المكيافيلّيّة بشكل أفضل من التيارات المعاصرة[93].

ويعني هذا الأمر أن تواصلاً بحتاً يتطلب الاعتراف بالخصوبة الكامنة للنزاع، باعتباره لحظة جوهرية للمشاركة في الحياة الاجتماعية والسياسية، وأن الإلحاح على عدم التوافق، ليس أبداً غير منسجم مع الثقة مع مصادر النقاش، تلك هي، أقلّه، إحدى الطرق التي يمكن للحظة المكيافيلّيّة الفرنسية أن تفتحها اليوم أيضاً، للفكر السياسي، كي يتجنب العديد من البدائل البسيطة.

# الهوامش

## هوامش المدخل

(1) B. Ackerman, *Au nom du peuple. Les fondements de la démocratie américaine*, trad. ) ***باسم الشــعب***،/(J.-F. Spitz, préface p. Weil, Paris, Calmann-Lévy, 1991, p. 55 sq. M. p. Zuckert, *Natural Rights and the New* .(***أســس الديمقراطيــة الأمريكيــة***) ***الحقــوق***/(*Republicanism*, New Jersey, Princeton University Press, 1994, p. 150 sq. ***الطبيعية والنزعة الجمهورية الجديدة***). وحول التجدد الجمهــوري، أسمــح لنفســي بالإحالــة إلى ســرج أوديــه: ( S. Audier, *Les théories de la république*, Paris, La ***نظريات الجمهورية***)/(Découverte, 2004).

(2) حول هذا الموضوع، انظر: جان فابيان سبيتس «لوك أو لا أحد؟ تلقي النزعة التحريفية الجمهوريــة» J.-F. Spitz, «Locke et praeterea nihil? La réception du révisionnisme républicain». *Les Cahiers de Philosophie*, n.°18, Hiver 1994/1995, p. 213-243. انظر: أيضاً: الدراسة الموسعة لــروبرتو فارنيتي، ***القانون الحديث وعلم الأنساب*** R. Farneti, *Il canone moderno. Filosofia politica e genealogia*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002, p. 128.

(3) L. Hartz, *The Liberal Tradition in America: An interpretation of American Political thought since the Revolution*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1955 (*Histoire de la pensée libérale aux États-Unis*, trad. J. Eymesse, Paris, Economica, 1990)/(لــويس هارتز، ***التقاليد الليبرالية في أمريكا شرح الفكر السياسي الأمريكي بعد الثورة***). مترجم إلى الفرنسية بعنوان: (***تاريخ الفكر الليبرالي في الولايات المتحدة***).

(4) انظر: المقال الريادي لــجان فابيان سبيتس الذي يدافع عن أعمال بوكوك ( J-F. Spitz, «La face cachée de la philosophie politique moderne», *Critique*, n°504, mai 1989, p. 307-344.)/(«الوجه الخفي للفلسفة السياسية الحديثة»)، انظر أيضاً: روبرتو فــارنيتي، م س، ص 247، وما يليها.

(5) B. Bailyn, *The Origins of the American Revolution*, Cambridge, Harvard University Press, 1967; Voir aussi G. Wood, *La création de la république américaine*, 1776-1787, préface C. Lefort, Paris, Belin, 1991./(برنارد بيلن، ***أصول الثورة الأميركيــة***؛ انظــر أيضاً: غوردون وود، ***تأسيس الجمهورية الأمريكية*** 1776-1786).

(6) J. G. A. Pocock, *Le moment machiavélien. La pensée politique florentine et la tradition républicaine atlantique*, trad. L. Borot, préf. J.-F. Spitz, Paris, PUF, 1997. (جون غريفيل أغارد بوكوك، **اللحظة المكيافلّية. الفكر السياسي الفلورنساوي والتقاليد الجمهورية الأطلسية**)؛ Voir aussi/ انظر أيضاً: J. G. A. Pocock, *Vertu, commerce, histoire*, trad. H. Aji, Paris, PUF, 1898. (ج غ أ بوكوك، **الفضيلة والتجارة والتاريخ**) وحول مقاربة بوكوك انظر/ Sur l'approche de Pocock, cf. G. Buttà, «John Pocock e la storia del pensiero politico», in J. Pocock, *La ricostruzione di un impero. Sovranità britannica e federalismo americano*, trad. S. Luzzato, Manduria, Piero Lacaita Editore, 1996, p. IX-XXV/ (جيوسيبي بوتا، «جون بوكوك وتاريخ الفكر السياسي»، في كتاب بوكوك **إعادة بناء إمبراطورية، السيادة البريطانية والاتحاد الأمريكي**).

(7) H. Baron, *The Crisis of the Early Italian Renaissance*, Princeton, Princeton University Press, 1966;/ (هانس بارون، **أزمة عصر النهضة الإيطالية الحديثة**)؛ *In Search of Florentine Civic Humanism*, Princeton, Princeton University Press, 1988./ (**في البحث عن النزعة الإنسانية الفلورنساوية المدنية**). يتمثل احد أوجه الأصالة لدى بارون في تبيانه عدم إمكانية اختزال النزعة الإنسانية المدنية في عملية إصلاح بسيطة للمثاليات القديمة دون أن يبشر، بسبب ذلك بثوره غاليله وديكارت العلمية ( cf. H. Baron, «The Querelle of the Ancient and Modern as a problem for Renaissance Scholarship», in p. O. Kristeller et Ph. Wiener (eds.), *Renaissance Essays*, New York, Harper, 1968, p. 95-114./ (انظر: بارون، "الصراع بين القديم والجديد باعتباره مشكلة في معرفة النهضة")، في بول أوسكار كريستلر وفيليب فينر (محرران)، **دراسات في النهضة**)؛ انظر: حول هذه المسألة: p. Rossi, *Naufragi senza spettatore. L'idea di progresso*, Bologna, Il Mulino, 1995, p. 62-63. (بيرو روسّي، **حطام السفن دون عارض. فكرة التقدم**).

(8) Voir notamment D. Held, *Models of Democracy*, Cambridge, Polity Press, 1996;/ (انظر بخاصة: دافيد هلد، **نماذج الديمقراطية**)؛ M. Ignatieff, *La liberté d'être humain*, trad. M. Sissung, Paris, La Découverte, 1986, p. 103 sq./ (إينياتييف، **حرية الكائن البشري**)؛ Ch. Lasch, *Le seul et vrai paradis*, trad. F. Joly, Castelnau-le-Lez, Climats, 2002./ (كريستوفر لاش، **الجنة الوحيدة والحقيقية**). قامت أعمال جان فابيان سبيتس في فرنسا بدور حاسم في اكتشاف آراء بوكوك ومنحها الشرعية. Cf. J.-F. Spitz, *La liberté politique. Essai de généalogie conceptuelle*, Paris, PUF, 1995./ (انظر: جان فابيان سبيتس، **الحرية السياسية بحث في النسب المفهومي**). انظر أيضاً: M. Abensour, *La démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, Paris, PUF, 1997./ (ميغيل أبنصور، **الديمقراطية ضد الدولة. ماركس واللحظة المكيافلّية**). انظر

أيضاً المؤلفات المؤيدة جداً لبوكوك والمستوحاة من النقد الراديكالي لليبرالية، لأنتونيو نيغري، *السلطة المؤسِّسة*)/( Cf. *également les travaux très favorables à Pocock, inspirés par une critique radicale du libéralisme*, de A. Negri, *Le pouvoir constituant*, trad. É. Balibar, F. Matheron, Paris, PUF, 1997.)/(انظر أيضاً: أنتونيو نيغري، *دليل. خمسة دروس في "الإمبراطورية" والمناطق المحيطة*)/( Negri, *Guide. Cinque lezioni su "Impero" e dintorni*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2003, p. 111.)؛ (انظر أيضاً وضمن منظور مختلف تماماً: ( P.-A. Taguieff, *Résister au bougisme. Démocratie forte contre mondialisation techno-marchande*, Paris, Mille et une Nuit, 2001, p. 145.)/(بيار أندريه تاغييف، *مقاومة نزعة التحرك. الديمقراطية القوية ضد العولمة التقانية – التجارية*)؛ يبقى تاغييف على المستوى الفلسفي أكثر قرباً من أفكار بنيامين باربر (B. Barber) الذي ينتمي إلى ذرائعية ديوي (Dewey) من انتمائه إلى النزعة الجمهورية الجديدة على طريقة بوكوك: ( *Démocratie forte*, trad. J.-L. Piningre, Paris, Desclée de Brouwer, 1997)/(*ديمقراطية قوية*).

(9) يرى الجمهوريون الجدد أن الدور المركزي للوك في إعادة بناء الليبرالية إنما يقوم على خطأ ناتج من الإيديولوجيا. وذلك لأن الليبرالية ربما وجدت مصادرها بشكل أفضل في ليبرالية هيوم وليس في ليبرالية لوك. انظر جان فابيان سبيتس: «لوك ولا أحد غيره؟ تلقي النزعة التحريضية الجمهورية»، م س؛ «John Locke, père fondateur du libéralisme? John Pocock et la réévaluation du rôle de Locke dans l'histoire de la philosophie politique moderne», in J. Bidet (éd.), *Les paradigmes de la démocratie*, Paris, PUF, 1994, p. 227-250.)/(«جون لوك، الأب المؤسس لليبرالية؟ جون بوكوك وإعادة تقييم دور لوك في تاريخ الفلسفة السياسية الحديثة» في جاك بيديه (محرر) *النماذج المثالية للديمقراطية*).

(10) جان فابيان سبيتس، *الوجه الخفي للفلسفة السياسية الحديثة*، م س، ص 323.

(11) م ن، ص 308.

(12) تعتبر طريقة المؤرخين الليبراليين، في ترجمة تحليل الجمهوريين الجدد إلى لغة ابيستيمولوجيا توماس صموئيل كون (T. S. Kuhn) مرحلة من «العلم الطبيعي»: لذلك فلن يدخلوا أبداً في مرحلة "ثورية" تتطلب تغييراً للمرجعية، أي استبدال المرجعية الليبرالية بالجمهورية، رغم تراكم الاعتراضات. انظر توماس صموئيل كون: ( Cf. T. S. Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques*, trad. L. Meyer, Paris, Flammarion, 1983)/(*بنية الثورات العلمية*). انظر أيضاً: ( I. Lakatos, *Histoire et méthodologie des sciences*, trad. J.-F. Spitz, C. Malamoud, Paris, PUF, 1994.)/(إمره لاكاتوس، *تاريخ العلوم ومنهجيته*). يعود جان فابيان سبيتس إليها بشكل صريح، انظر *الحرية السياسية*، م س، ص 137–269.

(13) جان فابيان سبيتس، *الوجه الخفي للفلسفة السياسية الحديثة*، م س، ص 316.

(14) يعتمد هذا التشخيص على كتاب هام جداً لكروفورد بـــروو ماكفيرســـون: (C. B. McPherson, *La théorie politique de l'individualisme possessif*, trad. M. Fuchs. Paris, Gallimard, 1971)/(*النظرية السياسية للفردية المستأثرة*)، الذي ينـــاقش بوكـــوك في الفصل الثالث حول هارنغتون (Harrington). لا يجد "الماركسيون" أنفسهم، طبعاً ضمن هذا التقييم، لذلك فإن ألتوسر (Althusser) يولي أهمية كبرى لمكيـــافيلّي وســـبينوزا. وتدافع الماركسية الفرنسية، بشكل أوسع، عن نَسَب الحرية الذي يمنح قيمة للمفكرين الماديين لعصر التنوير، ولروّاد الاشتراكية (يكفـــي النظـــر إلى فهرســـت المنشـــورات الاجتماعية (Éditions Sociales) لتبين ضعف التشخيص الجمهوري الجديد: انظر مثلاً بوليت شاربونيل (P. Charbonnel) في مقدمـــة كتـــاب: (P. Charbonnel, *Préface à D'Holbach, Textes choisis*, Paris, Éditions Sociales, 1957)/(*دولباخ، نصوص مختارة*). لم يؤيد غرامشي، في إيطاليا، وجهة النظر هذه أيضاً، ولا مجموعة الماركسيين الـــذين اتبعوا روسو. انظر حول «لحظة روسو» لدى الماركسيين الإيطاليين مارينيلاً فيديلي دي تشـــيكو (M. Fedeli de Cecco, *Rousseau e il marxismo italiano nel dopoguerra*, Bologna, Capelli Editore, 1982)/(*روسو والماركسية الإيطالية بعد الحرب*).

(15) جان فابيان سبيتس، *الوجه الخفي للفلسفة السياسية الحديثة*، م س، ص 316، قـــد لا يوافق تلاميذ آرندت وستروس بالتأكيد على هذه التسمية العامة، بخاصة وأن آرنـــدت تُعتبر جمهورية، في الولايات المتحدة، ورائدة لأفكار بوكوك (الذي يرجع إليها في كتابه *اللحظة المكيافيلّيّة*، ص 568.

(16) م ن، ص 317.

(17) جان فابيان سبيتس، *لوك ولا أحد غيره؟ تلقي النزعة التحريفية الجمهورية*، ص 227 وما يليها. ينتقد سبيتس تلميذ ستروس توماس لي بانغل (T. L. Pangle) صاحب كتاب: (T.-L. Pangle, *The Spirit of Modern Republicanism: The Moral Vision of the American Founders and the Philosophy of Locke*, Chicago, University of Chicago Press, 1988)/(*روح النزعة الجمهورية الحديثة، الرؤية الأخلاقية لمؤسسي أمريكا وفلســـفة لوك*).

(18) (E. Cassirer, *Le mythe de l'État*, trad. B. Vergely, Paris, Gallimard, 1993)/(إرنســـت كاسيرر، *أسطورة الدولة*)، 993. انظر أيضاً لكاســـيرر: (*Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, trad., p. Quillet, Paris, Minuit, 1983)/(*الفرد والكون في فلسفة عصر النهضة*). يدرس كاسيرر العلاقة المعقدة لفلسفة عصر النهضة بأرســـطو مميزاً بين «أرسطو المتشدد في التمسك بالتقاليد» وأرسطو الحقيقي، ص 7 وما يليهـــا. انظر أيضاً: من منظور مماثل ليوناردو أولشكي (L. Olschki, *Machiavelli the Scientist*, Berkeley, Gillick Press, 1945)/(*مكيافيلّي العلمي*)، وقد انتقد ليـــو ســـتروس هـــذه الأطروحـــة في كتابـــه: (L. Strauss, *Qu'est-ce que la philosophie politique?*, trad. O. Sedeyn, Paris, PUF, 1992, p. 272-275)/(*ما الفلسفة السياسية؟*).

(19) انظر: انتقادات بوكوك، التي جرى تجاهلها في فرنسا بشكل لافت: ( V. B. Sullivan, «Machiavelli's Momentary "Machiavellian Moment": A reconsideration of Pocock's Treatment of the Discourses», *Political Theory*, vol. 20 n°2, mai 1992, p. 309-318;)/(فيكي ب. سوليفان «"اللحظة المكيافيلّية" إعادة النظر في معالجة بوكوك لـ ***الأحاديث***»، مجلة ***النظرية السياسية***)؛ ( M. Fischer, «Machiavelli's Political Psychology», *The Review of Politics*, vol. 59, n°4, 1997, p. 789-829)/(ماركوس فيشر «علم النفس السياسي لمكيافيلّي»، ***مجلة السياسة***، من أجل تفنيد أكثر دقة لآراء بوكوك انظر: ( S. Audier, «Machiavel, héritier du républicanisme classique?» *Cahiers de philosophie de l'Université de Caen*, A. Boyer et S. Chauvier (éd.), n° 34, 2000, p. 9-35.) «مكيافيلّي وريث النزعة الجمهورية الكلاسيكية؟» ***دفاتر الفلسفة جامعة كان***، ألان بوابيه وستفان شوفييه (محرران)، العدد 30، 2000، ص 9–35.

(20) حول هذا النقاش انظر كتاب: ( cf. *Libéraux et communautariens*, A. Berten, p. da Silveira, H. Pourtois (eds.), Paris, PUF, 1997.)/(***الليبراليون والجماعيون*** لمؤلفيه (إشراف) أندريه بيرتن وبابلو دا سيلفيرا وهيرفي بورتا. انظر أيضاً: الدراسة الهامة لجوستين لاكروا: ( J. Lacroix, *Communautarisme versus libéralisme. Quel modèle d'intégration politique?*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2003.)/(***النزعة الجماعية ضد النزعة الليبرالية. أي أنموذج للاندماج السياسي؟***) علينا أن نأسف مع ذلك، لأن معظم المؤلفات المعاصرة حول الجماعية تبالغ في تقييم التجديد الذي حمله هذا التيار ضمن حقل الفلسفة والعلوم الاجتماعية. فمل اليوم فيلسوفاً مثل جاك ماريتان كان قد أثر بشكل كبير في أوروبا (بخاصة فرنسا وإيطاليا) والولايات المتحدة، في فترة نفيه، فيما بشر الكثير من موضوعات نقده للفردية الليبرالية بالمواقف الجماعاتية. وحول ما يمكن تسميته «الجماعات الدينية» (ماريتان (Maritain)، مونييه (Mounier) وبابر (Buber))، انظر أيضاً: التوليفة التي توصلت إليها ڤلتينا بازي (V. Pazé, Il comunitarismo, Roma-Bari, Laterza, 2004, p. 55-80.) في كتابها ***النزعة الجماعية***. لنضف إلى هذه اللوحة ليبراليين مثل مايكل بولانيي، أعطوا لفكرة الجماعة دوراً رئيساً يظهر أن التباين بين الليبراليين والجماعيين أكثر تعقيداً مما يبدو.

(21) M. Walzer, «Communauté, citoyenneté et jouissance des droits», dans *Pluralisme et démocratie*, introd. et trad. J. Roman, Paris, Esprit, 1997, p. 168 sq./(مايكل والزار «الجماعة والمواطنة والتمتع بالحقوق» في ***التعددية والديمقراطية***).

(22) انظر بخاصة: ( Ch. Taylor, «*L'atomisme*», *dans La liberté des modernes*, prés. et trad. Ph. de Lara, Paris, PUF, 1997, p. 223-254.)/(تشارلز تايلور، ***النزعة الذرية في حرية المحدثين***).

(23) J. Habermas, *L'intégration républicaine. Essais de théorie politique*, trad. Rochlitz, Paris, Fayard, 1998, p. 296 sq. et 320 sq./(يورغن هابرماس، ***الاندماج الجمهوري***.

*مقالات حول النظرية السياسية*). لنشر من جهة أخرى، أنه بدءاً من نقده لمرجعية الذات، يعيد هابرماس صوغ فكرة السيادة الشعبية الجمهورية، ضمن منظور تواصلي، مؤكداً على استمرارية تنطلق من بودان (Bodin) إلى روسو. يرى هابرماس أن مفهوم السيادة الشعبية «يعود إلى بداية الأزمنة الحديثة» و«ارتبط أولاً بعاهل الحكومة المطلقة»، ص 325. وما يلفت أن هابرماس يبقى من خلال هذا الربط، قريباً جداً عن الأفكار التوماسية الجديدة المناهضة للحداثة، التي قالها جاك ماريتان، انظر: (*L'homme et l'État*, Paris, PUF, 1965, p. 27 sq.)/(*الرجل والدولة*). وربما أثارت مناقشة هابرماس لأنموذج الذات المثالي بعض الشك، إذا تابعنا أبحاث ألان رُنو (A. Renaut (*Kant aujourd'hui*, Paris, Calmann-lévy, 1997)/(*كانط اليوم*) في فرنسا أو في ألمانيا (M. Frank *L'ultime raison du sujet*, trad. V. Zanetti. Arles, Acte Sud, 1988)/(مانفرد فرانك، *العلة النهائية للذات*). ومن أجل دراسة شاملة لمواقف فرانك، انظر: (A. Bertinetto, *Autocoscienza e soggettività nel pensiero di Manfred Frank*, Torino, Silvio Zamorani Editore, 1998.)/(ألساندرو مارتينيتو، *الوعي الذاتي في فكر مانفرد فرانك*). لنشر إلى أن موقف هابرماس يمكن أن يوصَّف أيضاً بأنه "جمهوري" ولكن بالمعنى الذي اعتمده *كانط* لهذه الكلمة.

(24) (M. Viroli, *Per amore delle patria. Patriottismo e nazionalismo nella storia*, Roma-Bari. Laterza, 1995, p. 168 sq.)/(ماوريزيو فيرولي، *من أجل حب الوطن، الوطنية والقومية في التاريخ*).

(25) م ن، ص 34 وما يليها، انظر أيضاً: (M. Viroli, *Machiavelli*, Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 156 sq.)/(ماوريزيو فيرولي، *مكيافيلي*).

(26) *من أجل محبة الوطن*، م س، ص 169.

(27) (J. Rawls, *Libéralisme politique*, trad. C. Audard, Paris, PUF, 1995, p. 250-251)/(جون روولس، *الليبرالية السياسية*).

(28) م ن، ص 250.

(29) م ن، ص 251.

(30) لم يمنع هذا الأمر روولس من أن يرى في توكفيل مفكراً ليبرالياً، مثل كونستان وميل، انظر *الليبرالية السياسية*، م س، ص 361.

(31) (Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, t. I-II, Cambridge, Cambridge University Press, 1978; *Les fondements de la pensée politique moderne*, trad. J. Grossman et J. Y. Pouilloux,, Paris, Albin Michel, 2001.)/(كوانتن سكينّر، *أسس الفكر السياسي الحديث*)؛ يظهر في الكتاب التأثير الكبير لپوكوك الذي يضعف لاحقاً. ويعترف سكينّر عندئذٍ بدينه تجاه فليكس جيلبير. انظر أيضاً: (F. Gilbert, *Machiavelli e il suo tempo, Bologna*, Il Mulino, 1977.)/(المجموعة الإيطالية، فليكس جيلبير، *مكيافيلي وزمنه*). وحول أعمال سكينّر، انظر: (K. Palonen, *Quentin Skinner:*

K. Palonen)، كواتن سكينّر: *التاريخ والسياسة والبلاغة*). حول مكيافيلّي انظر بخاصة: ص 97 وما يليها. (كاري بالونن)/(*History, Politics, Rhetoric*, Cambridge, Polity Press, 2003

(32) Q. Skinner, «Machiavelli's Discorsi and the pre-humanist origins of republican ideas» in G. Bock, Q. Skinner, M. Viroli (eds.), *Machiavelli and republicanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 121-141;/(كواتن سكينّر، «أحاديث مكيافيلّي والأصول ما قبل الإنسانية للأفكار الجمهورية»، في كتاب جيزيلا بوك، كواتن سكينّر، موريزيو فيرولي (محررون)، *مكيافيلّي والنزعة الجمهورية*)؛ «Political philosophy» in *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, C. B. Shmitt, Q. Skinner (eds.), Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 389-452./(«الفلسفة السياسية» في *تاريخ كامبردج لفلسفة عصر النهضة*، تشارلز ب. شميت وكواتن سكينّر (محرران))؛ Q. Skinner, *L'artiste en philosophe politique. Ambrogio Lorenzetti et le Bon Gouvernement*, trad. R. Christin, Paris, Raisons d'Agir, 2003, p. 16 sq. p. 133./(كواتن سكينّر، *الفنان فيلسوف سياسي. امروجيو لـورانزيتي والحكومة الصالحة*). لقد استقبلت أفكار سكينّر وبوكوك، في فرنسا بشكل مناسب إلى حد ما، ليس لأنها تبدو للوهلة الأولى وكأنها تعتمد في توجهها على مواقف مناهضة لليبرالية- من هنا تأتي، من دون شك، الأهمية التي منحها إياها بيار بورديو، لدرجة أنه قام بنشرها ضمن مجموعته-، بل لأنها أيضاً ذات مظهر علمي (انظر: المقدمة المادحة التي كتبها بيار كريستان (P. Christin) لكتاب *الفنان فيلسوف سياسي*، ص 8-9. ومع ذلك لم تقنع أفكار سكينّر أفضل المختصين الإيطاليين في عصر النهضة تماماً ( F. Bruni, *La città divisa. Le parti e il bene comune da Dante a Guicciardini*, Bologna, Il Mulino, 2003, p. 34./(انظر: فرانشيسكو بروني، *المدينة المقسمة. الأطراف والمصلحة العامة من دانتي إلى غويتشارديني*).

(33) الفنان فيلسوف سياسي، م س، ص 114.

(34) Q. Skinner, *Liberty before liberalism, Cambridge*, Cambridge University Press, 1990 (*La liberté avant le libéralisme*, trad. M. Zagha, Paris, Seuil, 2000)./(كواتن سكينّر، *الحرية قبل الليبرالية*). انتقدت هذه القراءة ذات التوجهات "الليبرالية" جزئياً، وبشده، لهذا السبب، من قبل منظرين جمهوريين جدد آخرين كانوا أكثر قرباً من بوكوك مثل جان فابيان سبيتس، *الحرية السياسية*، م س، ص 142-177.

(35) Ph. Pettit, *Republicanism: A theory of Freedom and Government*, Oxford, Clarendon Press, 1997 (trad. p. Savidan et J.-F. Spitz, *Républicanisme*, Paris, Gallimard, 2003)./(فيليب پتّيت *النزعة الجمهورية، نظرية في الحرية والحكـم*). وحول هذه الموضوعات، انظر P. Springborg, «Republicanism, Freedom from Domination, and the Cambridge Contextual Historians», *Political Studies*, 2001, vol. 49, p. 851-

875.)/سبرنغبورغ "النزعة الجمهورية، الحرية انطلاقاً من السيطرة، ومؤرخو السياق في كامبردج"، في *دراسات سياسية*). ويتميز فيليب پتّيت من جهة أخرى عن سكينَر «Keeping Republican Freedom Simple. On a difference with Quentin Skinner», (*Political Theory*, juin 2002, p. 339-353)/(«بقاء الحرية الجمهورية بسيطة. حول اختلاف مع كوانتن سكينَر»، *النظرية السياسية*). حول هذه القضايا، انظر: كاري پالونن، *كوانتن سكينَر*، م س، ص 128- 129.

(36) Ph. Pettit, «L'idée républicaine», trad. J.-F. Spitz, *Les Cahiers de philosophie*, n°18, Hiver 1994/1995, p. 179, 211;)/(فيليب پتّيت، «الفكرة الجمهورية»، *دفاتر الفلسفة*)؛ (*النزعة الجمهورية*، م س، ص 5، 19، 28، 182).

(37) كوانتن سكينَر، *الحرية قبل الليبرالية*، م س، انظر بخاصة ص 97.

(38) نشير هنا إلى ميل لافت لدى پتّيت، كما لدى معظم الجمهوريين الجدد لاهمال المصدر الإغريقي. لقد أكد بعض كبار المفكرين الجمهوريين في القرن التاسع عشر على المثال الإغريقي *الحكم الحر* (éleutheria)، منهم فرانسوا پيّون - أحد المعاونين المقربين من رونوڤييه - (Renouvier) الذي يقول في حديثه عن الإغريق وروما أن كلمات قانون وجمهورية وحرية مترادفات لدى هذه الشعوب الرائدة التي ندين لها بأفضل مقومات الحضارة الحديثة، ويذكِّر پيّون هذا: «حين كانت تتحرر مدينة من سلطة الملك، مهما كانت هذه السلطة لطيفة، كان يقال عن هذه المدينة بأنها *فضلت القوانين*. فقد كانت فكرة القانون وسلطة القانون تقابل في اللغة نفسها فكرة السيطرة الملكية (...). وكان كل مواطن يشعر حقاً بسيادته من خلال سيادة الملك *نوموس*» ( F. Pillon, «Décentralisation et self-government», *La critique philosophique*, 1 re année, n°31, 5 sept. 1872, p. 65)/(فرانسوا پيّون، «اللامركزية والحكم الذاتي»، *النقد الفلسفي*). وحول پيّون انظر: (S. Audier, «Les républicains français ont- ils ignoré Tocqueville?», Res Publica, n°40, janvier 2005)/(سيرج أوديه، «هل تجاهل الجمهوريون الفرنسيون توكفيل؟»، *رس پوبليكا*). وحول إهمال الجمهوريين الجدد بخاصة پتّيت - المصدر الإغريقي، أنظر: ( A. Boyer, «De l'actualité des anciens républicains», dans A. Boyer et S. Chauvier (eds.), *Cahiers de philosophie* de l'Université de Caen, n° 34, 2000, p. 37-58)/(ألان بوايه «حول آنية الجمهوريين القدامى»، في ألان بوايه وستفان شوڤييه (محرران)، *الدفاتر الفلسفية لجامعة كان*).

(39) R. A. Modugno, Mary Wollstonecraft, *Diritti umani e Rivoluzione francese*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2002, p. 88 sq.)/(روبرتا أدلايد مودونيو، ماري ڤولستونكرافت، *حقوق الإنسان والثورة الفرنسية*).

(40) G. H. Sabine, *A History of Political Theory*, London, George G. Harrap & Co, 1937p. 421-437.)/(جورج هولاند سابين، *تاريخ النظرية السياسية*). في حديثه عن مكياڤيلّي، يشير سابين إلى «حماسة طبيعية صادقة للحرية والحكم الذاتي في الجمهورية الرومانية»،

ص 298. ولنذكر أن كتاب سابين كان مرجعاً هاماً في القرن العشرين، مما يضعف رأي بوكوك حول غياب المسألة الجمهورية لدى المؤرخين.

(41) م ن، ص 403. ومع ذلك يؤكد سابين، بدقة أكثر من الجمهوريين الجدد المعاصرين على مسألة التباينات ضمن هذا التيار. كما يركز على الأوجه الليبرالية في فكر هارنغتون، ص 430. أنظر أيضاً: في فرنسا، كتاب بيار مسنار (P. Mesnard, *L'essor de la philosophie politique au XVI^e siècle*, Paris, Boivin et Cie, 1935, p. 17-85)/(***اندفاعة الفلسفة السياسية في القرن السادس عشر***). وقد أثر هذا الكتاب بشكل خاص بسكينّر، كما اعترف هذا الأخير بذلك.

(42) Z. S. Fink, The Classical Republicans: *An Essay in the Recovery of a Pattern of Thought in Seventeeth Century England*, Evanston, Northwestern University, 1945./(زيرا سلفر فينك، ***الجمهوريون الكلاسيكيون: مقالات حول استعادة نماذج الفكر في القرن السابع عشر الإنكليزي***). يولي كتاب فينك الهام، أهمية كبرى لمكيافيلّي وهارنغتون وميلتون وسدني. ولقد قام فرانكو فانتوري من بين آخرين في إيطاليا - أوجينيو غارين وأعماله الكبرى (بخاصة: (*La cultura filosofica del rinascimento italiano*, Firenze, Sansoni Editore, 1961)/(***الثقافة الفلسفية لعصر النهضة الإيطالي***)- بدراسة مسألة النزعة الجمهورية، في كتابه F. Venturi, *Utopia e riforma nell'illuminismo,Torino*,Einaudi,197. (chap. II, «I repubblicani inglesi», p. 61-87.)/(***الطوباوية والاصلاح في عصر التنوير***) (الفصل الثاني: «النزعة الجمهورية الإنكليزية». واللافت أن المسألة قد أهملت في ما وراء الأطلسي.

(43) B. Groethuysen, *J.-J. Rousseau*, Paris, Gallimard, 1949/(برنارد غروتيويس، ***جان جاك روسو***)؛ J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l'obstacle*, Paris, Gallimard, p. 102 sq./(جان ستاروبنسكي، ***جان جاك روسو، الشفافية والحاجز***)؛ C. Nicolet, *L'Idée républicaine en France*, Paris, Gallimard, 1982, p. 70-74./(كلود نيكوليه، ***الفكرة الجمهورية في فرنسا***). وإذا اتبعنا مع ذلك، رأي جان فابين سبيتس (***الحرية السياسية***، م س، ص 227)، فإننا نصل إلى رأي مفاده أن المفسرين الفرنسيين قد قاموا بالتشويه المنظم لروسو من خلال اعتباره رائداً للنزعة الشمولية، وذلك ضمن إطار فكرة جاكوب لايب تالمون، المزيلة جداً في كتابه: (J. L. Talmon, *Les origines de la démocratie totalitaire*, trad. p. Fara, Paris, Calmann-Lévy, 1966.)/(***أصول الديمقراطية الشمولية***). غير أن إعادة اكتشاف الليبرالية قد تم في وقت متأخر في فرنسا. لذلك، من الخطر أن تطبق على الحالة الفرنسية، نظرية بوكوك حول "النسيان"- والتي تعتبر، مع ذلك نسبية جداً - في التقاليد الجمهورية. وعلينا أن نحذرَ أكثر، من نزعة مركزية عرقية في الأعمال الأنكلوسكسونية التي تنكر أحياناً غنى الإرث الأوروبي (بخاصة الإيطالي)، في القرنين التاسع عشر والعشرين. يؤكد جان فابيان سبيتس، مثلاً، ومن خلال العودة إلى بوكوك، أن هذا الأخير يبرهن، وذلك في معرض نقده للمؤرخين الليبراليين، على أن كتّاباً مثل غويتشارديني

الذين لا يمكن أن نعتبر أنهم قد أسهموا بشكل ما في إعادة تركيب المفردات القانونية قد أهملوا بكل بساطة (جان فابيان سبيتس، *الحرية السياسية*، م س، ص 288). فهل بإمكاننا تأييد پوكوك في هذه المسألة؟ لننظر إلى غايتانو موسكا (أهم الليبراليين الأوروبيين في النصف الأول من القرن العشرين. لم يقرأ موسكا كتّاب عصر النهضة ويتأمّلهم فقط (الذين أخذ عنهم موضوع "الدستور المختلط")، بل إنه قد منح غويتشارديني، إضافة إلى ذلك، مكانة ذات دلالة في تاريخه عن الفكر السياسي، من خلال تركيزه على تصوره الجمهوري أو الروماني الجديد للحرية بواسطة القانون: «لقد قدم غويتشارديني تعريفاً دقيقاً للحرية السياسية، فهو يقول: "إنها تتمثل في تفوق القوانين والمؤسسات على الشهوات الخاصة"» (G. Mosca, *Histoire des doctrines politiques depuis l'antiquité jusqu'à nos jours*, trad. G. Bouthoul, Paris, Payot, 1936, p. 127)/(غايتانو موسكا، *تاريخ المذاهب السياسية منذ العصور الوسطى حتى أيامنا هذه*). ونشير إلى أن "الليبرالي" المثالي موسكا هذا، يعتمد التعريف "الروماني الجديد" الأثير لدى الجمهوريين الجدد المعاصرين الذين يظنون خطأً، أنهم يجدون فيه، بديلاً منسياً عن الليبرالية.

(44) كوانتن سكينّر، *الحرية قبل الليبرالية* ص 74-76.

(45) I. Berlin, *Concepts and Categories: Philosophical Essays*, London, Hogart Press, 1978;/(انظر: إيزياه برلين، *المفاهيم والمقولات، مقالات فلسفية*)؛ انظر بخاصة كتاب (*En toutes libertés*, trad. G. Lorimy, Paris, Éditions du Félin, 1990, p. 31 sq, p. 185 sq)/(*بكل الحريات*).

(46) من المفيد التذكير بأن سكينّر نفسه، قد اعتمد على برلين في سبر أصالة مكيافيلّي (*أسس الفكر السياسي الحديث*، م س، ص 200). وينطبق الأمر على جان فابيان سبيتس، *الحرية السياسية*، م س، ص 500.

(47) I. Berlin, «Deux conceptions de la liberté» dans *Éloge de la liberté*, trad. J. Carnaud et J. Lahana, Paris, Calmann-Lévy, 1988, p. 269./(إيزياه برلين، «مفهومان للحرية» في *مدح الحرية*).

(48) كوانتن سكينّر، *الحرية قبل الليبرالية*، م س، ص 62.

(49) انظر مثلاً في إسبانيا، أفكار ماريا زامبرانو في تأييدها «لليبرالية الجديدة». M. Zambrano, *Orizzonte del liberalismo*, trad. it. D. Cessi Montalto, Milano, Selene Edizioni, 2001, p. 118-123./(*آفاق الليبرالية*).

(50) فكرة الاستمرار مكيافيلّي/مازّيني التي غالباً ما أثيرت في إيطاليا في الثلاثينيات من القرن الماضي تستوجب مع ذلك أن تدقق. كان مازّيني في الواقع متشدداً تجاه مكيافيلّي. انظر (A. Panella, *Gli antimachiavellici*, Firenze, Sansoni Editore, 1943, p. 116-118.)/(أنتونيو بانيلا، *ضد مكيافيلّي*).

(51) وحول هذا الموضوع، انظر: (S. Audier, «Le républicanisme singulier de Giuseppe Mazzini et la question du socialisme» dans G. Mazzini, *Pensées sur la démocratie* en

Europe, Caen, PUC, 2002.)/(سيرج أوديه، «النزعة الجمهورية الفردية لجيوسيّه مازّيني ومسألة الاشتراكية» في جيوسيّه مازّيني، *أفكار حول الديمقراطية في أوروبا*). في الواقع يشير برلين غالباً لمازّيني.

(52) إيزياه برلين، *مديح الحرية* م س، ص 245. نوه مايكل إنياتييف بأهمية مازّيني بالنسبة إلى برلين. انظـــر: (M. Ignatieff, Isaiah Berlin: *A Life*, London, Vintage, 2000)/(مايكـــل إنياتييف، إيزياه برلين، *حياة*).

(53) Y. Tamir, *Liberal nationalism*, Princeton, Princeton University Press, 1993, p. 96-97/(يئيل تامير، *القومية الليبرالية*) يعتبر تامير وطنية مازّيني "قومية ليبرالية" ص 79.

(54) حول رفض هايك (Hayek) «الليبرالية الجديدة» انظر: ( S. Audier, *Raymond Aron. La démocratie conflictuelle*, Paris. Michalon, 2004, chap. III)/(سيرج أوديه، *ريمون آرون الديمقراطية النزاعية*).

(55) فيليب بتّيت، «الحرية الجمهورية»، مق س، ص 183.

(56) انظر: سيرج أوديه، «النزعة الجمهورية الفردية لـــدى جيوســـيه مـــازّيني والمســـألة الاشتراكية»، مق س، ص 34 وما يليها. انظر أيضـــاً: *نظريـــات الجمهوريـــة*، م س، ص 68-69 و( «Une conception de l'État "socialiste libérale"?», *Corpus*, n°48, 2005)/(«تصور للدولة "الاشتراكية الليبرالية"؟»). ويؤكّد تلقي مازّيني في النصف الثاني من القرن العشرين، ثبات هذه التقاليد. لذلك اعتبر جيوسيه سانتاناستازيو، في كتابه ( G. Santanastasio, *Il neo-libéralismo di Giuseppe Mazzini*, Bari, Adriatica Editrice, 1958,)/(*ليبرالية جيوسيه مازّيني*)، مازّيني "ليبرالياً جديداً"، ليس بالمعنى الذي يستخدمه هايك طبعاً، بل بمعنى «الليبرالية الجديدة» الإنكليزية. ويشير ساناستازيو إلى أن مازّيني يرفض «الليبرالية الفردية» التي تؤسس «لليبرالية الاقتصادية» و«لحرية المنافسة»- وتبرر أسوأ حالات عدم المساواة: ويبقى الوطني الإيطالي أكثر قرباً من «نوع من التضامن»- بالمعنى الذي يعتمده التيار بورجوا (Bourgeois) الجمهوري الفرنسي- والذي يسعى إلى تجاوز مأزق الليبرالية الكلاسيكية. انظر أيضاً: كيف أن "ليبرالياً" من مدرسة كروتشه (Croce) مثل فرديريكو كافورا (F. Cafora) قد استند إلى مازّيني كي يقدم رؤية أكثـــر غنى عن «الفكر العلماني» (( F. Canfora, *Lo spirito laico. Manifesto degli uomini liberi e liberi cittadini di tutto il mondo*, Bari, Laterza, 1943, p. 131 sq.)/(فرديريكو كافورا، *الروح العلمانية. البيان الرسمي للإنسان الحر والمواطن الحر من جميع أنحاء العالم*). لقد كان «الاشتراكيون الليبراليون» وحدهم من درس مازّيني. أما مصطلح «الاشـــتراكية الليبرالية» فهو خادع في السياق الفرنسي، بالنسبة إلى من لم يطلع، بشكل مباشر على المصادر الإيطالية ولا يعترف بأفكار النهضة الإيطالية (Risorgimento)، لدرجة يتصور نفسه معها، أن هذا التيار صيغة بسيطة لليبرالية وهذا أمر خاطئ تماماً. ونضرب مثـــالاً على ذلك، أحد الرواد، فرانشيسكو سافيريو ميرلينو، الذي يمثل التيار الأكثر "ليبرالية" في «الاشتراكية الليبرالية»، وهو يعيد كل البعد عن التيارات الفوضوية ( P. C. Masini, *Storia*

*degli anarchici italiani da Bakunin a Malatesta (1862-1892)*, Milano, Rizzoli Editore, 1972)/(انظر: بيير كارلو مازّيني، ***تاريخ الفوضوية الإيطالية من باكونين إلى مالاتيستا (1862–1892)***). يبدو هذا الرائد على اطلاع عميق بالإرث المازّيني، ويتبدى ذلك في كتاباته وحتى في أسلوبه (cf. F. -S. Merlino, *La nuova religione, Napoli*, Edizioni Tipografia artistico-letteraria, 1887)/(انظر: فرانشيسكو سافيريو ميرلينو، ***الديانة الجديدة***). ولم يكن الجيل التالي أقل تأثراً بمازّيني، إنها حالة ألدو كابيتيني بخاصة في كتابه (A. Capitini, *Aggiunta religiosa all'opposizione*, Firenze, Parenti, 1958)/(***إضافة إلى المعارضة الدينية***). حول كابيتيني، انظر: (N. Bobbio, *Maestri e compagni*, Firenze, Passigli Editori, 1994, p. 239-299)/(نوربرتو بوبيّو، ***العلم والمعاون***)، وأيضاً كارلو روسيلّي (Carlo Rosselli) الذي ورث عن أسرته (التي عرفت مازّيني) وعن معلميه، مثل أليساندرو ليفي (A. Levi) وغايتانو سالفيميني (G Salvemini) تقديساً حقيقياً لبطل النهضة الإيطالية. من جهة أخرى، يبتعد روسيلي جزئياً عن مازّيني من خلال إضفاء قيمة على صراع الطبقات وتقويمه الأكثر تعقيداً مما توقعناه للماركسية. من أجل مقاربة أوضح تظهر البعد الإرادي لفكر روسيلّي ونقده للرأسمالية وبعض علاقاته بغرامشي، انظر: فابيو ڤاندر، (F. Vander, *Che cos'è socialismo liberale? Rosselli, Gramsci e la rivoluzione in Occidente*, Roma, Piero Lacaita Editore, 2002)/(***ما هي الاشتراكية الليبرالية؟ روسيلي، غرامشي والثورة في الغرب***). وتبدو هذه التذكيرات أكثر أهمية لأن «الاشتراكية الليبرالية» تعيش مرحلة أفول جديدة، في أوروبا، بعد أن اختفت تقريباً مع هيمنة الأحزاب الشيوعية الأوروبية: وذلك لأنها تتعرض أكثر فأكثر لعملية تحول ذرائعية عقائدية تبدل مضمونها. ونجد إحدى حالات الغواية الأكثر وضوحاً في تلميح استخدمه دومينيك ستروس - كان، في كتابه (D. Strauss-Kahn, *La flamme et la cendre*, Paris, Grasset, 2002)/(***اللهيب والرماد***). وهناك تزييف آخر يقارب بين الاشتراكية الليبرالية والطريق الثالثة التي اقترحها انتوني جيدنس (A. Giddens) عقيدة لحزب توني بلير «العمال الجدد»، فيما المذهبان مختلفان بشكل جذري. إن هذا النوع من التفسير الخاطئ الخطير مقبول في انكلترة أو في فرنسا (فغالبية المدونة غير متوفرة إلا باللغة الأصلية في المكتبات الإيطالية): ولذلك يقودنا عدم التمكن من الرجوع إلى الأصول إلى الحصول على معلومات خاطئة تخفي، على سبيل المثال، مسار روسيلي الذي عرف تطورات هامة. وتفسح هذه العيوب في المجال للشروح الأكثر عشوائية. أما في إيطاليا، فإن الخطأ القائم على التقريب بين الطريق الثالثة التي قالها جيدنس و«الاشتراكية الليبرالية» هو أقل حدوثاً بكثير. لا يستسلم رومانو پرودي (R. Prodi) المؤيد للطريق الثالثة، مع ذلك لغواية تحويل التقاليد الإيطالية الكبرى «للاشتراكية الليبرالية» إلى ذريعة، وذلك في مقدمة الترجمة الإيطالية لكتاب جيدنس (Giddens, *La terza via*, Milano, Il Saggiatore, 1999, 9-13)/(***الطريق الثالثة***). من الصحيح أن الجمهور الإيطالي معتاد أكثر على هذه التقاليد من الجمهور الإنكليزي أو الفرنسي.

(57) حول هذه الموضوعات، انظر: سيرج أوديه، *ريمون آرون. الديمقراطية النزاعية*، م س، الفصل 4.

(58) Voir l'anthologie de L. Sturzo, *Coscienza e politica*, Roma, Biblioteca del Vascello, 1993, p. 14, 23, 29./(انظر: مقتطفات لويجي ستورزو، *الوعي والسياسة*).

(59) L. Sturzo, «La partitocrazia» in *Opere scelte*, t. II, M. D'Addio (ed.), Roma, Laterza, 1992, p. 135 sq./(لويجي ستورزو، *حكم الأحزاب في الأعمال المختارة*). وهنا أيضاً يجب التخفيف جداً من صفة "الجديد" في الأفكار الجمهورية الجديدة.

(60) نسي الجمهوريون الجدد الذين استندوا إلى أرسطو في نقدهم لليبراليين المتهمين بإهمالهم لعدم المساواة، أن ليبرالياً مثل ليّمان اعتمد على أرسطو لإظهار الطابع المشؤوم سياسيا لعدم المساواة الكبرى ( W. Lippmann, *La cité libre*, trad. G. Blumberg, Paris, Librairie Médicis,1945)/(والتر ليّمان *المدينة الحرة*).

(61) L. Marlio, *La Révolution d'hier, d'aujourd'hui et de demain*, New York, Brentano's, 1943, p. 37, p. 46 sq, p. 115 sq./(لويس مارليو، *ثورة الأمس واليوم وغدا*).

(62) B. de Jouvenel, *La civilisation de puissance*, Paris, Fayard, 1976./(برتران دُ جوفونيل *حضارة القوة*).

(63) M. Polanyi, *La logique de la liberté*, trad. et introd. Ph. Nemo, Paris, PUF, 1989, p. 60./(مايكل بولانيي، *منطق الحرية*).

(64) م ن، ص 26.

(65) Cf. A. Boyer, *L'explication en histoire*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 3 e partie, chap. 1./(انظر: ألان بوايه، *الشرح في التاريخ*). وانظر أيضاً: «Le tout et ses individus ou d'une querelle à l'autre», *Revue philosophique*, n°41, 1999;/(«الكل وأفراده أو من صراع إلى آخر»)، وبشكل أكثر توسعاً، انظر «في حداثة الجمهوريين القدامى»، مق س. انظر أيضاً: جوزيف أغاسي الذي يرفض القراءات المختصرة لبوبر ( cf. J. Agassi, «Methodological Individualism and Institutional Individualism» (1987) trad. ital. in *Scienza, metodologia e società*, M. Segre (ed.), Roma, Luiss Editore, 2000, p. 17-74)/(انظر: جوزيف أغاسي «المنهجيات الفردية» و«الفردية المؤسساتية» (1987) مترجم إلى الإيطالية في *العلم، المنهجية والمجتمع*، مايكل سيغر (محرر)). وحول بوبر وبولانيي، انظر: النقاش مع أغاسي في الجامعة الرومية، لويس، م ن، ص 143–144.

(66) حول دور القانون عند هايك، انظر ألان بوايه، بخاصة مقالته «في حداثة الجمهوريين القدامى» مق س.

(67) فيليب بتّيت، *النزعة الجمهورية*، م س، ص 50، 89، 204.

(68) انظر: نقاش شارل لارمور، «النزعة الجمهورية والليبرالية لدى فيليب بتّيت»، *دفاتر الفلسفة* لجامعة كان، م س، ص 115–125.

(69) L. Hartz, *La nécessité du choix*, trad. p. E. Dauzat, Paris, PUF, 1995, p. 201-207./(لويس هارتز، *ضرورة الاختيار*).

(70) S. Hampshire, *Justice is Conflict*, Princeton, Princeton University Press, 2000/(ستيوارت هامپشاير، *العدالة نزاع*). وحول برلين وتابعيه، انظر (cf. J. Kekes, *The Morality of Pluralism*, Princeton, Princeton University Press, 1993)/(جون كيكس، *أخلاق التعددية*)؛ J. Gray, *Berlin*, London, Fontana Press, 1995/(جون غرَيْ، *برلين*).

(71) P. Gobetti, «Commento a un preludio», *La Rivoluzionze liberale*, III, n°20, 13-5, 1924, p. 277./(پيرو غوبيتّي، «الثورة الليبرالية»). يشكل النص المؤلف من تركيب لاقتباسات من *الأحاديث*، إجابة عن عملية تحويل الفكر المكيافيلّيّ إلى فكر ذرائعي من قبل الفاشيين، وعلى رأسهم موسوليني. النص من تأليف غوبيتّي، غير أنه يحمل توقيع «نيكولو مكيافلي»، ونجد في مقدمته تنبيهاً يشير إلى مسافة تفصله عن الفلورنساوي: «لسنا محرري الإمپيرو (Impero): فلا نستخدم التاريخ إذاً كي نؤلف لعباً من الأفكار المحببة إلى حد ما، ولا نطلب من مكيافيلّي أيضاً، أن يشرح عقيدتنا: تفصلنا إذاً عنه قرون طويلة وأفكار كثيرة. لقد سبقت الثورة البروتستانتية والأنظمة الملكية الكبرى المستبدة الديمقراطية الحديثة: إن مكيافيلّي الذي لم يعرف هذه الثورة لم يكن يملك سوى حدساً بالدول الحديثة الكبرى، وتبقى تجربته مرتبطة بالمدينة-الدولة. ومع ذلك، من الممكن للإيطاليين اليوم أيضاً أن يتعلموا شيئاً من السكرتير الفلورنساوي. لقد كان لدى مكيافيلّي إيمان بالقوى الشعبية، ووعي بأن الشعب أساس الدولة، ولا يفسر هذا الموقف فقط من خلال ولادته في فلورنسا، وشغفه الجمهوري، وسنواته السافونارولية (Savonaroliennes) لفترة الشباب وبحماسته الإنسانية. لنعد اليوم إلى مكيافيلّي *الأمير* وننسى أن طوباوية *الأمير* كانت عبثية حتى في الزمن الذي نشأت فيه، إن الاعتقاد بأن الدولة البدائية الذي تحدث عنها كتاب *الأمير* يمكن أن تكون دولة حديثة لا يعني فقط، أننا ننسى تاريخ أوروبا على مدى أربعة قرون، بل يعني أيضاً الاعتراف بأننا أقل حداثة من مكيافيلّي نفسه. وهكذا بينما عاد موسوليني إلى *الأمير* لمنح شرعية لدولته الفاشية، عاد غوبيتّي إلى مكيافيلّي الجمهوري في *الأحاديث*، وبخاصة إلى الأفكار حول خصوبة النزاع الذي يستبقه، بشكلٍ ساخر، بهذا العنوان الذي يهاجم الفاشيين: «إهداء إلى رجال النظام» (Dedicato agli uomini d'ordine).

(72) إن الإحالة إلى مكيافيلّي حاسمة لدى الليبراليين الإيطاليين، لذلك فقد سمي غيدو دورسو (G. Dorso) «مكيافيلّي الريف» وفرانشيسكو بورزيو (F. Burzio) «تلميذ مكيافيلّي» (G. Spadolini, «Burzio, allievo di Machiavelli», *La Stampa*, n°20, 25 janvier, 1978, p. 3)/(جيوفاني سپادوليني، *بورزيو «تلميذ مكيافلّي»*، *لاستامپا*).

(73) Montesquieu, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, dans Œuvres complètes, Paris, Gallimard, 1952, p. 390/(مونتسكيو، *تأملات حول أسباب عظمة الرومان وانهيارهم*).

(74) V. Alfieri, *De la tyrannie*, trad. M. Baccelli, Paris, Allia, 1992. (فيتوريو ألفيري، ***في الطغيان***). مع ذلك، فقد قام ألفيري بتعميق نقد مكيافيلّي للنبلاء. من هنا جاء تفسيره للنظام الإنكليزي: «إذا بدت بعض مظاهر الجمهورية الإنكليزية أكثر صلابة من الجمهورية الرومانية، فسبب ذلك أن الانقسامات المستمرة والمتأججة لا تشتعل أبداً بين الشعب والنبلاء، كما في روما، ولكن بين الشعب والشعب، أي بين الحكومة والمعارضة». ويرى ألفيري في هذا النزاع وحده المصدر المولّد للخير المشترك. ويعبر عن إعجابه بمكيافيلّي في كتابه: *Du prince et des lettres* (trad. anonyme, Paris, Allia, 1989) (***في الأمير والرسائل***)، الذي يحمل الفصل قبل الأخير منه عنوان «دعوة لتخليص إيطاليا من البرابرة». ويوضح ألفيري بأنه يلمح إلى «مكيافيلّي المعظم» (Divino Machiavelli). وتنسب هذه العبارة إلى هنري نفيل (H. Neville)، الذي أشار في كتابه ***أفلاطون المعظم*** (Plato Redivivus) (1680)، إلى ***مكيافيلّي المعظم***.

(75) نفهم ضمن هذا السياق، الرهان الرئيس الذي يمثله تفسير توكفيل في رأي بعض الجمهوريين الجدد، والذي يندرج في إطار النزعة الجمهورية، كما هو الحال في رأي بتّيت. لقد اعتبر توكفيل في فرنسا ليبرالياً، أحياناً، على الرغم من أن بعض المفسرين مثل جان كلود لامبرتي (J. C. Lamberti) قد وجدوا فيه آخر وريث «للنزعة الإنسانية المدنية» لعصر النهضة، وقد انضم جان فابيان سبيتس إلى هذه التقاليد العريقة، التي كان من أهم شخصياتها في فرنسا، روسو ومابلي (Mably). لذلك فقد اعتبر جان فابيان سبيتس أن النقاش القائم حول التعارض بين التجارة (المؤيدة من الليبرالية) والفضيلة (المؤيدة من الجمهوريين) قد وصل إلى نتيجته في أعمال توكفيل: «لقد اختفى هذا النقاش في القرن التاسع عشر بشكل كامل من المشهد الفكري الفرنسي باستثناء توكفيل الذي تميز مصيره الغريب بغياب أتباع له، ولو قل عددهم، وبانخراطه ضمن مناحي الليبرالية الدستورية، فيما ظل مهتماً طبعاً بمسائل العادات أكثر من اهتمامه بمسائل القانون.» (جان فابيان سبيتس، مقدمة لـ جون غريفيل أغادر بوكوك، ***اللحظة المكيافيلّية***، م س. لقد جرى الدفاع عن فكرة وجود قطع للصلة بين مفكري الجمهورية الثالثة وتوكفيل في كتاب: d'Agnès Antoine, *L'impensé de la démocratie. Tocqueville, la citoyenneté, la religion*, Paris, Fayard, 2003) (آنياس أنطوان، ***ما لم تفكر فيه الديمقراطية، توكفيل، المواطنة، الدين***). من أجل مناقشة هذه الأفكار أسمح لنفسي بالإحالة إلى مقالتي: «Tocqueville, disciple de Rousseau?», *Littératures*, n°1, 2004, Presses universitaires du Mirail, 2004, p. 19-37) («هل كان توكفيل تلميذاً لروسو؟»). وبالنسبة إلى الفكرة التي ترى أنه لم يكن لتوكفيل تابعون انظر: (cf. S. Audier, *Tocqueville retrouvé. Genèse et enjeux du renouveau tocquevillien français*, Paris, Vrin/EHESS, 2004) (سيرج أوديه، ***توكفيل العائد. جذور تجديد توكفيل الفرنسي وأبعاده***). انظر أيضاً: سيرج أوديه، «هل أهل الجمهوريون الفرنسيون توكفيل؟»، مق س. لقد قرأ بعض أهم المفكرين الجمهوريين في النصف

الثاني من القرن التاسع عشر توكـــفـــيل وحلّلوه بعمق، في الواقع، أذكر منهم فرانســـوا فيّون (F. Fillon) وهنري ميشـــيل (H. Michel) (المقربـــون مـــن مدرســـة رنوڤـــييه (Renouvier) «النقدية الجديدة»، وكان الأول أكثر ليبرالية من الثاني وسيليستان بوغليـــه أيضاً (Célestin Bouglé). أضف إلى ذلك أن الليبراليين من أتباع توكـــفـــيل، لم يكونوا أبداً، كما يظن بعضهم فرديين ضيقي الأفق غير قادرين على الانـــدماج في موضـــوعة الشراكة. وعلى سبيل المثال، تبدو مرافعة ليبرالي من أنصـــار توكـــفـــيل - إنـــه بريـــڤـــو - بارادول (Prévost-Paradol)- المؤيدة للامركزية مخلصةً لإرث الشراكة: «إنّ أول نتيجة لمثل هذه المركزية (...) تتمثل في إضعاف اهتمام المواطنين بالشأن العام» ( M. Prévost-Paradol, «De la centralisation», in *Essais de politique et de littérature*, III, Paris, Michel Lévy, 1865, p. 20)/(بريـــڤـــو - بارادول «في المركزية»، في ***مقالات في السياسة والأدب***، III). نجد موضوعة الشراكة نفسها، في القرن العشرين، ضـــمن نزعـــة آرون الليبرالية، وتبرهن، هنا أيضا، أنه لم يُسأ فهم توكـــفـــيل إلى هذا الحد.

(76) A. Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, trad. p. Rusch, Paris, Cerf, 2000. A. Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer Kritischen Gesellschaftstheorie*, Francfort, Suhrkamp Verlag, 1986;/(آكسل هونيث، ***النضال مـــن أجـــل انتـــزاع الاعتراف***؛ ***ونقد العمل، الفكر التدريجي حول نظرية المجتمع***). وحول هذا التحليـــل انظر: ( S. Vaccaro et l'introd. de F. Riccio à la trad italienne: A. Honneth, *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*, Bari, Edizioni Dedalo, 2001, p. 5-25, 389-412) خاتمة سالـــڤو ڤاكارو (S. Vaccaro) ومدخل فراكو ريتشيو (F. Riccio) للترجمة الإيطالية. آكسل هونيث، ***نقد القوة. نظرية المجتمـــع في أودورنو وفوكو وهابرماس***).

(77) P. Veyne, préface à Machiavel, *Le Prince*, Paris, Gallimard, 1980, p. 8/(بـــول ڤـــيْن، مقدمة لمكيافيلّي، ***الأمير***). وحول تحليل فوكو المتعلق بمكيافيلّي انظر: ( Foucault, *Cours au Collège de France*, 1976, Paris, Gallimard/Le Seuil, 1997)/(ميشال فوكو، ***علينـــا الدفاع عن المجتمع دروس كوليج دُ فرانس***). يدرس فوكو التوافق والاختلاف بـــين بولينـــڤـــيلييه (Boulainvilliers) ومكيافيلّي: «لقد استطاع بولينـــڤـــيلييه أن يسترجع - بالمعنى التاريخي هذه المرة- أنموذج تحليل نجده عند مكيافيلّي، ص 145)، من خـــلال استدعاء علاقة القوة باعتبارها نوعا من الحرب الدائمة داخل المجتمع».

(78) م ن، ص 16.

(79) Sur Veyne et Foucault, cf. p. Veyne, «Foucault révolutionne l'histoire» dans *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Seuil, 1978, p. 218-219./(حول ڤيْن وفوكو انظر: بول ڤـــيْن، «فوكو يصنع ثورة في التاريخ»، في كتاب ***كيف يكتب التاريخ***).

(80) L. Althusser, «Machiavel et nous», dans *Écrits philosophiques et politiques*, t. II, Paris, Stock, 1995, p. 43-173;/(لويس ألتوسير، «مكيافيلّي ونحن» في ***الكتابـــات الفلســـفية***

***والسياسة***)/L'avenir dure longtemps, Paris, Stock, 1992, p. 481 sq.؛(***المستقبل يدوم طويلاً***). ويشير ألتوسير في حديثه عن مكيافيلي إلى أنه «لا مجال للشك بأنه أكثر كاتب جذبني، وأكثر من ماركس بكثير»، ص 82.

(81) ***مكيافيلي ونحن***، م س، ص 43.

(82) يجب أن نضيف إلى ذلك أعمال فرويند القريب من آرون، لكن ضمن منظور محافظ أكثر.

(83) حول أنموذج «الديمقراطية التشاورية»، انظر: ( S. Macedo, *Deliberative Politics*, Oxford, Oxford University Press, 1999)/(ستفان ماسيدو ***السياسة التشاورية***). وحول مسألة النزاع، انظر: النقد المفصل لـ (A. Pintore, *I diritti della democrazia*, Roma-Bari, Laterza, 2003)/(آنا بنتوري، ***قانون الديمقراطية***). وحول ميل الفلسفة السياسية المعاصرة لتفعيل مقاربة معيارية وأخلاقية أحياناً، على حساب فكر أكثر "واقعية" حول العيش المشترك، انظر تحليلات نيكولا تينزر (N. Tenzer) الذي ينتقد «النزعة المعادية للمكيافيلّية التي تهيمن على التصورات السياسية المعاصرة»، ( N. Tenzer, *Le tombeau de Machiavel. De la corruption intellectuelle de la politique*, Paris, Flammarion, 1997, p. 293) (نيكولا تينزر، ***قبر مكيافيلي. في الفساد الفكري في السياسة***.

(84) I. M. Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, 1990, p. 98/(إريس ماريون يونغ، ***العدالة وسياسة الاختلاف***). وحول أطروحات يونغ انظر: سيرج أوديه، ***نظريات الجمهورية***، م س، ص 95-97.

## هوامش الفصل الأول

(1) بقيت أربعة أجزاء من هذا المؤلف الناقص، الذي كتب في الفترة بين 1938 وأيار 1940. نجد هذا النقص (الذي ربما أسماه آرون ***مقالات حول المكيافيلّية الحديثة*** في القسم الأول من كتاب ( R. Freymond, *Machiavel et les tyrannies moderne*, Paris, Éditions de Fallois, 1993)/(***مكيافيلي وأنظمة الطغيان الحديثة***). تجد موضوعات هذه النصوص أصداء لها في كتاب ***فرنسا الحرة*** بخاصة ( *France Libre*, en particulier, «Le machiavélisme, doctrine des tyrannies modernes» et, à un moindre degré, «Tyrannie et mépris des hommes» dans *L'homme contre les tyrans, Chroniques de guerre. La France Libre 1940-1945*, préf. J. M. Soutou, Bachelier (éd.), Paris, Gallimard 1990, p. 47 *sq.* et p. 466 *sq.*)/(***المكيافيلّية مذهب أنظمة الطغيان الحديثة***، وبدرجة أقل «الطغيان واحتقار البشر» في كتاب ***الإنسان ضد الطغاة، حوليات حرب، فرنسا الحرة***). انظر أيضاً: ريمون آرون، ***علم اجتماع باريتو***.

(2) A. Koyré, «La pensée moderne» [1930] dans *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Paris, Gallimard, 1973, p. 21-22./(ألكسادر كواري، ***الفكر الحديث***).

(3) J. Benda, La trahison des clercs, Paris, Pauvert, 1927/(جوليان بندا، ***خيانة الرهبان***).

(4) م ن، ص 93.

(5) م ن، ص 122.

(6) يعود بندا إلى نص فيخته الذي يحمل العنوان: «حول مكيافيلّي وحول فقرات من نصوصه» ونجد هذا النص اليوم في كتاب (Fichte, *Machiavel et autres écrits philosophiques et politiques de 1806-1807*, trad. et prés. L. Ferry et A. Renaut, Paris, Payot, 1981, p. 39-86.)/(فيخته، ***مكيافيلّي وكتابات أخرى فلسفية وسياسية للعامين 1806–1807***). عرف بندا نص فيخته هذا من خلال شارل أندلر، انظر: (Ch. Andler, *Les origines du pangermanisme de 1800 à 1888*, Paris, L. Conard, 1915)/(***أصول القومية الجرمانية من 1800 إلى 1888***). ويستهدف موقفه العام بشكل مباشر فيخته، كما يشهد بذلك (*Discours à la nation européenne* de 1933 Paris, Gallimard.)/(***الخطاب إلى الأمة الأوروبية*** لعام 1933)، الذي يشكل جواباً عن ***الخطاب إلى الأمة الألمانية***). يستهدف بندا، هذه المرة مكيافيلّي بشكل مباشر: «فلنفضح أتباع بودان (Bodins) والمكيافيلّيين، مخترعي السيادة الوطنية»، ص 41. ينحاز بندا في النقاش الفرنسي حول فيخته، بوضوح، إلى تفسيرات شارل أندلار أو إميل بوترو ضد وقراءات فرانسوا باش (F. Bach) وكزافييه ليون (X. Léon, *Fichte et son temps*, Paris, A. Colin, 1922-1927)/(كزافييه ليون، ***فيخته وزمانه***). وحول التحليل الضعيف الذي قام به أندلار وبوترو للقومية الجرمانية، يمكننا الرجوع إلى (D. Losurdo, *Hegel et la catastrophe allemande*, trad. Ch. Alunni, Paris, Albin Michel, 1994.)/(دومنيكو لوزوردو، ***هيغل والكارثة الألمانية***).

(7) يذكر بندا أحد المقاطع من نص فيخته يمتدح الواقعية التي تنطوي عليها العلاقات بين الدول (انظر: «حول مكيافيلّي الكاتب»، ص 62. مذكور في بندا، م ن، ص 93.

(8) ***خيانة الرهبان***، م س، ص 93.

(9) A. Renaudet, Machiavel. *Étude d'histoire des doctrines politiques*, Paris, Gallimard,1942.)/(أغوسطين رونوديه، ***مكيافيلّي. دراسة تاريخية للمذاهب السياسية***).

(10) ***مكيافيلّي ونحن***، م س. والكتاب متأثر كثيراً بفراشيسكو إيركوله، المعلق الأكثر شهرة في إيطاليا في عهد موسوليني، وصاحب الأطروحات المتطورة من القومية الفختوية إلى التنظير لـ «الدولة الأخلاقية» الفاشية (*La politica di Machiavelli, Roma*, Edizioni Anonima Romana, 1926)/(***سياسة مكيافيلّي***). لاقت أطروحات إيركوله مقاومة. انظر: (C. Carista, *Il pensiero politico di Niccolò Machiavelli*, Napoli, Edizioni Eugenio Jovene, 1951 (1 re version 1929), p. 2)/(الفكر السياسي لنيكولو مكيافلّ. وانظر: حول هذه النقاشات (F. Battaglia, *Lineamenti di storia delle dottrine politiche*, Milano, Giuffrè Editore, 1952, p. 114-118.)/(***خصائص تاريخ المذاهب السياسية***).

(11) H. Berr, *Machiavel et l'Allemagne*, Paris, Albin Michel, 1939.)/(هنري بيرّ، ***مكيافيلّي وألمانيا***).

(12) M. Duconseil, *Machiavel et Montesquieu. Recherches sur un principe d'autorité*, Paris, Denoël, 1943./(*مارك دوكونسيّ، مكيافيلّي ومونتسكيو. بحوث في مبدأ السلطة*). الأمر متعلق بمنشور مناهض للديمقراطية والسامية. وفي المصاف ذاته انظر: A. Fabre-Luce, *Anthologie de la nouvelle Europe*, Paris, Plon, 1942, p. 49-)52./(*مختارة من نصوص أوروبا الجديدة*). انظر أيضاً: Ch. Simon, *Machiavel*, Paris, Louis-Michaud, 1933, p. XIII)/(شارل سيمون، *مكيافيلّي*).

(13) En revanche, la lecture mussolinienne est tacitement contestée en 1931 par L. Russo, Machiavelli, Roma-Bari, Laterza, 1988.

Mussolini, «Preludio al Machiavelli», Gerarchia, II [1924], trad. fr. Le Prince, préf. Mussolini, Paris, Helleu et Sargent, 1929)/(موسوليني «*مدخل إلى مكيافيلّي*» *جيرارشيا* "التراتبية" (2) 1924).

يذهب كتاب ماريو فيرارا بعيداً في هذا المجال حيث يقارن، بشكل منتظم، بين مكيافيلّي وموسوليني ومذهب نيتشه حول "*الإنسان المتفوق*" (M. Ferrara, Machiavelli, Nietzsche e Mussolini, Firenze, Vallecchi Editore, 1939)/(*مكيافيلّي ونيتشه وموسوليني*). وبالمقابل انتقد لويجي روسّو، بشكل ضمني قراءة موسوليني في عام 1931، في كتابه (Machiavelli, Roma-Bari, Laterza, 1988)/(*مكيافيلّي*). روما، باري، لاتيرزا 1988.

(14) بييرو غوبيتّي، مق س، أعيد نشره في *كتابات سياسية*/(*Scritti politici*, S. Priano (ed.), Torino, Einaudi, 1960, p. 673). وحول أبعاد هذا النص انظر: المقدمة صفحة 28.

(15) سيمونَ فَيْل «*تأمل فوق جثة*» نسخة مشروع مقالة تحمل العنوان ذاته (حزيران تموز 1939) في (S. Weil, *Œuvres complètes. Écrits historiques et politiques*, t. II, vol. 3 Vers la guerre (1937-1947), S. Fraisse (éd.), Paris, Gallimard, 1989, p. 289.)/(سيمونَ فَيْل *الأعمال الكاملة، الكتابات التاريخية والسياسية*، ج 2 المجلد 3 *نحو الحرب* (1937-1947)، يختتم فَيْل في النسخة الأخرى من هذا النص نقدها لبلوم (Blum) بهذه العبارات: «ليس ماركس كاتباً جيداً من أجل التدريب على المحاكمة العقلية، فمكيافيلّي أفضل منه بكثير»، ص 77. وحول نص موسوليني، انظر أيضاً: الكتاب نفسه: «هل تدخل أوروبا الحرب من أجل تشيكوسلوفاكيا؟» [آذار 1938]، صفحة 86. تستعيد فَيْل عندئذ أو بشكل مباشر النص المنشور في *جيرارشا*. انظر: أخيراً في م ن، «تفكرات من أجل حكم على النتائج (1939)»، ص 109.

(16) Ch. Benoist, *Le machiavélisme, 1re partie, Avant Machiavel; 2e partie, Machiavel; 3e partie, Après Machiavel*, Paris, Plon-Nourrit, 1907, 1934, 1936)/(شارل بونوا، *المكيافيلّية*، القسم الأول *قبل مكيافيلّي*، القسم الثاني *مكيافيلّي*، القسم الثالث *بعد مكيافيلّي*). جرى تسجيل الكتاب من قبل إريك فَيْل في عام 1937 ( Zeitschrift für

(sozialforschung)/(*مجلة للبحوث الاجتماعية*). استقبل الكتاب استقبالاً جيداً في محافل اليمين الكاثوليكي في ليون، كما ذكره لويس سالرون (L. Salleron) وأدرج على قائمة *البريد الملكي*. ومن المرجح يكون ألتوسير الشاب قد اكتشف مكيافيلي من خلال ذلك: (Y. Moulier-Boutang, Louis Althusser. Une biographie, t. 1, Paris, Grasset, 1992, p. 183)/(يان موليه، بوتانغ، *لويس، ألتوسير، سيرة حياة* جزء 1).

(17) *المكيافيلّية، القسم الأول*، م س، ص 3.

(18) انظر: (A. Comte, *Discours sur l'esprit positif*, Paris, Vrin, 1987)/(أوغوست كونت، *حديث حول الفكر الوضعي*). كما نعلم، يلخص كونت الفكر الوضعي بهذه العبارات بكلمة واحدة، تتمثل الثورة الأساسية التي تميز قدرة الذكاء بشكل أساسي، في استبدال استحالة تحديد الأسباب الحقيقية بالبحث البسيط عن *القوانين*، أي العلاقات الثابتة القائمة بين الظواهر الملاحَظة»، ص 19-20.

(19) *المكيافيلّية*، الجزء الأول، ص 3.

(20) *المكيافيلّية*، الجزء الأول، ص 348.

(21) وحول عقيدة نيتشه هذه، انظر: (P.-A. Taguieff, «Le paradigme traditionaliste: horreur de la modernité et antilibéralisme. Nietzsche dans la rhétorique réactionnaire» dans *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, ouvrage collectif, préf. L. Ferry et A. Renaut, Paris, Grasset, 1991, p. 219-305.)/(ب. أ. تاغييف، «المرجعية التقليدية، رعب الحداثة ومعاداة الليبرالية. نيتشه في البلاغة الرجعية» في *لماذا لسنا نيتشويّين*). لقد رأينا أن هذه البلاغة موجودة لدى م. فيرارا (M. Ferrara) في كتابه: (Ferrara, *Machiavelli, Nietzsche e Mussolini,* p. 37 sq)/(*مكيافيلي ونيتشه وموسوليني*، ص 37 (وحول إرادة القوة).

(22) (Le machiavelisme, 1 re partie, p. 465.)/(*المكيافيلّية*، الجزء الأول) انظر أيضاً: بخاصة (*Le machiavélisme après Machiavel*, p. 374)/(*المكيافيلّية بعد مكيافيلي*). يستعيد بونوا هنا موضوعات كتابه الذي يحمل عنوان: (*Le Prince de Bismarck. Psychologie de l'Homme* fort, Paris, Librairie académique, Perrin et Cie, 1900.)/(*الأمير بسمارك، سيكيولوجيا الرجل القوي*).

(23) موسوليني، مقدمة *الأمير*، م س، يذكره بونوا، ص 386.

(24) *المكيافيلّية*، القسم الثالث، م س، ص 387.

(25) م ن، ص 387-388.

(26) كما أوضح ذلك، بدقة، غايتانو كواغلياريلّو، انظر كتاب: (*La politica senza partiti. Ostrogorski e l'organizzazione della politica tra '800 e '900*, Roma-Bari, Laterza, 1993.)/(*السياسة بلا أحزاب وستروغورسكي وتنظيم السياسة بين 800-900*»). وحول بونوا، انظر: ص 245-260. يبين كواغلياريلّو أن بونوا، النائب والديبلوماسي، قد انتقل من اليمين المحافظ (باعتباره رئيساً للاتحاد الجمهوري عام 1902) إلى اليمين

المعادي للديمقراطية والجمهورية، مقترباً، منذ عام 1924 من «المبادرة الفرنسية» (Action Française) (حزب).

(27) يعد دُ ڤيلفوس المصدر الآخر بكل تأكيد، *مكياڤيلّي ونحن*، م س.

(28) A. Chérel, *La pensée de Machiavel en France*, Paris, L'Artisan du Livre, 1935, avant-propos, p. 8./(ألبير شيرل، *فكر مكياڤيلّي في فرنسا*).

(29) ستتاح لنا الفرصة كي نرى أن قراءة بونوا لمكياڤيلّي تبدو، أحياناً، وكأنها تردد حرفياً بعض تحليلات كتاب پاريتو *المطول في علم الاجتماع العام*.

(30) حول اهتمام بونوا بأعمال أوستروغورسكي، انظر: غايتانو كواغليارِيلّو، م س، ص 256 وما يليها. خصص بونوا مقالتين لأوستروغورسكي في مجلة العالمين (*Revue des deux mondes*)، في نيسان وحزيران 1904، حيث يشير إلى مكياڤيلّي، ومع ذلك، فإن اشكالية أوستروغورسكي وپاريتو تختلفان جذرياً (انظر: F. Tuccari, *Capi, élites, masse*. Saggi di storia del pensiero *politico*, Roma-Bari, Laterza, 2002)/(فرانشيسكو توكاري، *القادة والنخب، الجماهير. مقالات عن تاريخ الفكر السياسي*).

(31) É. Halévy, «L'ère des tyrannies», communication à la Société Française dePhilosophie, ([1936], dans *L'ère des tyrannies*, Paris, Gallimard, 1938, p. 213-249)/(«عصر أنظمة الطغيان»، مداخلة في الجمعية الفرنسية للفلسفة [1936] في كتابه *عصر أنظمة الطغيان*).

(32) إذا كان هاليڤي قد أشار إلى الأوجه الشمولية للعقيدة الشيوعية، إلا أنه لم يمنح هذه الأوجه مكانة مركزية في تحليل الشيوعية في روسيا. علينا إذاً أن نبحث عن مصدر آخر للطغيان الشيوعي، خارج العقيدة الشيوعية: إن استنتاج هذا الطغيان لا يعتمد على الدعاية للفكرة الشيوعية، بل على تجربة أربع سنوات من الحرب العالمية التي أظهرت إلى أي حد استطاع تطور النزعة العسكرية والبيروقراطية والعلم محاصرة الدولة الحديثة، م ن، ص 225. ولا تختلف الشيوعية من جهة النظر هذه، من الناحية الشكلية أقلّه، عن أنظمة الطغيان الفاشية وإذا كان هاليڤي يعلن أنه يفضل مفردة «طغيان» على «ديكتاتورية» للإشارة إلى الأنظمة التي خلفتها الحرب، فذلك بهدف الإشارة إلى أصالتها وقدرتها على البقاء في الوقت نفسه. غير أن آرون لا يوافق تماماً على هذا التشخيص العام، ففي إحصاء نشر عام 1939 في مجلة *الميتافيزيقا والأخلاق* [نيسان 1939] يعترض بخاصة بالقول إن الشمولية «في المجال الفكري» لا يمكن أن تفهم باعتبارها نتيجة بسيطة لاعتماد اقتصاديات الحرب.

(33) *مقالات في المكياڤيلّية الحديثة*، ص 119.

(34) م ن، ص 120.

(35) م ن، ص 61.

(36) م ن، ص 61.

(37) «*المكياڤيلّية مذهب أنظمة الطغيان الحديثة*»، في كتاب *الإنسان ضد الطغاة*، م س، ص 418.

(38) ***مقالات حول المكيافيلّية الحديثة***، إشارة إلى إدانة مكيافيلّي من قبل الكاردينال الإنكليزي ريجينالد پول (Reginald Pole) في كتابه (*Apologia ad Carolum V Caesarem...*)/(*الدفاع عن كارولوم الخامس سيزار*)، المنشور بين عامي 1535-1545، وهي المرحلة الأولى من إدانة الكنيسة لمكيافيلّي (1559) 9. انظر أنتونيو پانيلا ***مناهضو مكيافيلّي***، م س.

(39) ***مقالات حول المكيافيلّية الحديثة***، م س، ص 61.

(40) م ن، ص 73.

(41) ***المكيافيلّية*** «مذهب أنظمة الطغيان الجديدة»، مق س، ص 418.

(42) ***مقالات حول المكيافيلّية الحديثة***، م س، ص 61.

(43) ***الأمير***، الفصل الخامس عشر في (***الأعمال الكاملة***). «بما أن غايتي كتابة أمور مفيدة لمن يفهمها، يبدو لي من الملائم أن اتبع الحقيقة الفعلية للأمر بدل الخيال الذي نحمله حوله».

(44) ***مقالات حول المكيافيلّية الحديثة***، م س، ص 61.

(45) م ن، حول هذه الميزة التاريخية، انظر: ***الأمير*** الفصل 4، ص 35.

(46) «الطغيان واحتقار البشر»، في ***الإنسان ضد الطغاة***، م س، ص 467.

(47) التذكير بمكيافيلّي، ***الأحاديث***، الفصل (27)، في ***الأعمال الكاملة***، م س، ص 590-591.

(48) ***مقالات حول المكيافيلّية الحديثة***، م س، ص 63.

(49) م ن، ص 61-62.

(50) م ن، ص 63.

(51) مكيافيلّي، ***الأحاديث***، الكتاب (1) الفصل (3) «كما يبرهن ذلك جميع المفكرين السياسيين، ويثبت ذلك أمثلة تاريخية عديدة، من الضروري لمن يؤسس جمهورية ويشرع لها القوانين أن يفترض أن الناس خبثاء ومستعدون دوماً للتصرف بخبث في كل مرة يجدون فيها الفرصة سانحة لذلك (ص 388-389).

(52) م ن، ص 389.

(53) ***الأحاديث***، الكتاب (1)، الفصل (32)، ص 461.

(54) م ن، الكتاب (3)، الفصل (35)، ص 696.

(55) م ن، الكتاب (1)، الفصل (27)، ص 442-443.

(56) انظر بخاصة: ***الأمير***، م س، الفصل (21)، ص 351 وما يليها. وكذلك ***الأحاديث***، الكتاب (1)، الفصل (27)، ص 442-443.

(57) ***مقالات حول المكيافيلّية الحديثة***، م س، ص 75.

(58) م ن، ص 69. انظر: فيخته «حول مكيافيلّي كاتباً» في ***مكيافيلّي وكتابات أخرى فلسفية وسياسية من 186-187***، م س، ص 56.

(59) ***مقالات حول المكيافيلّية الحديثة***، م س، ص 69.

(60) م ن، ص 70.
(61) لويس دُ ڤيلفوس، *مكياڤيلّي ونحن*، م س، ص 192–193.
(62) *مقالات حول المكياڤيلّية الحديثة*، م س، ص 70.
(63) لويس دُ ڤيلفوس، *مكياڤيلّي ونحن*، م س، ص 80.
(64) *الأحاديث*، الكتاب الأول، الفصل 14، ص 419.
(65) م ن، الكتاب الأول، الفصل التاسع، ص 405: «لا يلوم فكر حكيم أبداً شخصاً قام بعمل خارق من أجل تنظيم مملكة أو تأسيس جمهورية. وإن من المرغوب إذا اتّهمه الفعل أن تبرّئه النتيجة: فحين يكون طيباً، كما هو حال رومولوس فإنها ستبرّئه دوماً».
(66) *مقالات حول المكياڤيلّية الحديثة*، م س، ص 74.
(67) *الأحاديث*، الكتاب الأول الفصل التاسع، ص 405.
(68) *مقالات حول المكياڤيلّية الحديثة*، م س، ص 75.
(69) انظر بخاصة: *الأحاديث*، الكتاب الأول، الفصل الثاني عشر، ص 415.
(70) *مقالات حول المكياڤيلّية الحديثة*، م س، ص 80.
(71) م ن، ص 80–81.
(72) م ن.
(73) م ن، ص 75.
(74) م ن، ص 75–76.
(75) انظر: (H. Arendt, *Les origines du totalitarisme. Le système totalitaire*, trad. J. L. Bourget et alii, Paris, Seuil, 1972, p. 171-173)/(هنّا آرندت، *أصول النظام الشمولي*). بعد تبني آرندت تعبير داڤيد روسيه (D. Rousset) توضح، ص 173: تُستخدم معسكرات الاعتقال والتصفية في الأنظمة الشمولية مخابر، حيث يجري التحقق من العقيدة الأساسية للنظام الشمولي: «كل شيء ممكن».
(76) هنا آرندت، *أصول النظام الشمولي*، م س، ص 85.
(77) V. Pareto. *Traité de sociologie générale*, préf. Aron, Genève, Droz, 1968, § 1975, p. 1254-1255./(ڤيلفردو باريتو، *المطول في علم الاجتماع العام*).
(78) *مقالات حول المكياڤيلّية الحديثة*، م س، ص 85.
(79) *المطول في علم الاجتماع العام*، فقرة 845، م س، ص 451.
(80) م ن، فقرة 1397، ص 785. علينا أن نضيف، مع ذلك، أن "البواقي" لا تتطابق مع الأحاسيس بشكل دقيق. حول هذا التوضيح، انظر: م ن، § 875، ص 85. وحول مفهوم "البواقي" و«المشتقات» انظر: (J. Freund, Pareto. *La théorie de l'équilibre*, Paris, Seghers, 1974, p. 80 sq.)/(جوليان فروند، *باريتو نظرية التوازن*).
(81) *مقالات حول المكياڤيلّية الحديثة*، م س، ص 85–86.
(82) م ن، ص 88–89.
(83) *مقالات حول المكياڤيلّية الحديثة*، م س، ص 88–89.

(84) م ن، ص 102. انظر أيضاً: ومن أجل تعريف أكثر دقة، ص 91.

(85) م ن، ص 103.

(86) ***مقالات حول المكيافيلّية الحديثة***، م س، ص 88-89.

(87) م ن، ص 102.

(88) ***مقالات حول المكيافيلّية الحديثة***، م س، ص 89-90.

(89) م ن، ص 94.

(90) ***المطول في علم الاجتماع العام***، م س، § 1786، ص 1124.

(91) ***مقالات في المكيافيلّية الحديثة***، م س، ص 94- 95.

(92) ***المطول في علم الاجتماع العام***، م س، § 889، ص 486.

(93) م ن، § 1015، ص 545.

(94) ***مقالات حول المكيافيلّية الحديثة***، م س، ص 95.

(95) م ن، ص 105 (التشديد لنا).

(96) م ن، ص 115.

(97) م ن، ص 98-99.

(98) Cf. H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, trad. G. Fradier, préf. p. Ricœur, Paris, Calmann-Levy. 1961, p. 322 sq./(انظر: آرندت، ***شرط الإنسان الحديث***).

(99) Cf. M. Heidegger, «Dépassement de la métaphysique» *dans Essais et conférences*, trad. A. Préau, préf. J. Beauffret, Paris, Gallimard, 1958, p. 80-115./(انظر: مارتن هايدغر «تجاوز ماوراء الطبيعة» في ***مقالات ومحاضرات***). لنذكر أن النص قد كتب بين عامي 1936-1946، وحول «إرادة الإرادة»، انظر: تحليلات لوك فيري: (La critique du monde» de la technique chez Heidegger» dans *Penser la technique*. T. Ferenzi (éd.), Bruxelles, Complexe, 2001, p. 47-74)/(«نقد عالم التقانة لدى هايدغر» في ***التفكير في التقانة***).

(100) M. Heidegger, *Nietzsche*, trad. p. Klossowski, Paris, Gallimard, 1971, p. 239./(مارتن هايدغر، ***نيتشه***). إن إعادة البناء التي قام بها هايدغر تذكر بتلك التي قام بها المفكر التقليدي رينيه غينون الذي وضع نزعة كانط "النقدية" في إطار "النزعة الإنسانية" المتمكزة حول الإنسان، من عصر النهضة حتى ديكارت، وقبل النزعة الوضعية و"الذرائعية" (*La crise du monde moderne*, Paris, Gallimard, 1946, p. 105)/(***أزمة العالم الحديث***).

(101) Voir la préface d'Aron à M. Weber, *Le savant et le politique*, trad. J. Freund, Paris, Plon, 1997, p. 49 sq./(انظر: مقدمة آرون لفيبر، ***العالِم والسياسي***). يشير آرون في تقديمه لكتاب ***المطول في علم الاجتماع العام***، إلى الروابط بين مفهوم فيبر عن «الفعل العقلي في علاقته مع غاية» (بعقلانية) أو «الفعل المنطقي» لدى باريتو.

(102) من الصحيح أن آپل يشير إلى نظام التكامل هذا باعتباره ميزة للمجتمعات الليبرالية والتعددية أيضاً، ويعترف كذلك، أن هذا البناء، بالرغم من ضعفه، يبدو كأنه يشكل النقيض، أقلّه، لإيديولوجيا الدولة في البلدان الشرقية)/( Cf. K-O Apel, «La situation de

l'homme» dans *Discussion et responsabilité, t. I, L'éthique après Kant*, trad. C. Bouchindhomme, M. Charrière et R. Rochlitz, Paris, Cerf, 1996, p. 27-28)/(انظر: كارل أوتو آپل «*موقف الإنسان*» في *المناقشة والمسؤولية* الجزء الأول *مبادئ الأخلاق بعد كانط*). يختلف البناءان، من وجهة النظر هذه، وعلينا ألا ننسى، مع ذلك، أنه حين يبدأ آپل بحفريات «نظام التكامل هذا» فإنه يشير بخاصة، إلى "النزعة الذرائعية" في نسختها الغربية المتمثلة في نيتشه وسوريل وباريتو، أي وبشكل رئيس، إلى الكتّاب الذين استهدفهم آرون في كتاباته حول المكيافيلّية). (انظر: K-O Apel, *Éthique de la discussion*, trad. M. Hunyadi, Paris, Cerf, 1994, chap. 3, p. 23-32)/(كارل أوتو آپل، *مبادئ أخلاق المناقشة*). وحول موضوعنا، انظر أيضاً: إحالة آپل ذات المغزى، إلى علم اجتماع باريتو، في الفصل بعنوان «كانط وهيغل والمشكلة الحالية للأسس المعيارية للأخلاق والقانون»، والمنشور في كتاب *المناقشة والمسؤولية الجزء الأول، علم الأخلاق بعد كانط*: «وأخيراً، وفي ما يخص النزعة الذرائعية، فقد كانت نسختها "القارية" (نيتشه وسوريل وباريتو) نقطة اطلاق فخمة لحركة معادية لعصر التنوير، أي لذرائعية تقوم على كافة الادعاءات من العقل إلى المشروعية (المنطق والأصالة والدقة الأخلاقية) الموضوعة بتصرف تأكيد شبه بيولوجي للحياة وأنظمتها الوظيفية، ص 56. لنشر إلى أن آرون يشرك، بشكل ضمني باريتو وسوريل ومذهب نيتشه معاً ضمن منظور مشابه (رومانتيكية العنف) في كتاب: *الإنسان ضد الطغاة*، م س، ص 431؛انظر أيضاً: الاشارة إلى الانقلاب النيتشوي الذي قام به باريتو وسوريل *مقالات حول المكيافيلّية الحديثة*، م س، ص 112.

(103) *مبادئ أخلاق النقاش*، ص 38.

(104) كارل أوتو آپل «العودة إلى الحالة الطبيعية؟» في *مناقشة ومسؤولية* الجزء الثاني، *المساهمة في مبادئ أخلاق المسؤولية*، م س، ص 146. إن العلاقات بين آرون ومدرسة فرانكفورت الثانية، وابتعاده عن الأولى، كانت واضحة لدرجة أنه كان حينها على اتصال مع هوركهايمر وأدورنو وماركوزه من خلال مشاركته بمجلة ( *Zeitschrift fur sozialforchung*)/(البحوث الاجتماعية)، بخاصة من خلال مقالته حول باريتو.

(105) *مقالات حول المكيافيلّية الحديثة*، م س، ص 70.

(106) م ن.

(107) *الأحاديث*، م س، الكتاب الأول الفصل 29، ص 445.

(108) م ن، الكتاب الأول، الفصل الخامس 392 وما يليها.

(109) م ن، الكتاب الأول الفصل 66، ص 480 وما يليها.

(110) «الطغيان واحتقار البشر»، مق س، ص 473.

(111) «المكيافيلّية وعقيدة أنظمة الطغيان الحديثة»، مق س، ص 423.

(112) «الطغيان واحتقار البشر»، مق س، ص 469.

(113) يعترض الفحص النقدي المكرّس لكتاب *عصر أنظمة الطغيان* على «التشبيه الضمني للطغيان السوفييتي بطغيان الأنظمة الرجعية»، مق س، ص 264. يشير آرون في كتاب

*ديمقراطية شمولية*، معارضاً أطروحات آرندت، أيضاً، إلى أن النظام السوفييتي الــذي تأسس بإرادة ثورية أوحت بها فكرة "إنسانية" قد اقتيد إلى إرساء الرعب بشكل رئيس، بسبب الحواجز الحتمية التي تحول دون تنفيذ مشروعه غير الواقعي. وهكذا وعلى الرغم من التشابه بين النظامين، علينا أن نشير إلى الفرق الرئيس بين الفكرة التي تحرك هــذا المشروع وذاك – وذلك لأن النتيجة – في حالة – هي معسكر العمل، وفي الأخــرى غرفــة الغـــاز» (*Démocratie et totalitarisme*, Paris, Gallimard, 1992, p. 291-292.)/(*الديمقراطية والشمولية*).

(114) R. Aron, «Machiavel et Marx» (1969), dans *Études politiques*, Paris, Gallimard, 1972, p. 56 sq.)/(آرون، «مكيافيلّي وماركس» (1969) في (*دراسات سياسية*).

(115) Voir Gramsci, *Cahiers 13 et 14 dans Cahiers de prison*, trad. p. Fulchignoni et alii, Paris, Gallimard, 1978 et 1990.)/(غرامشي، الدفتران 13 و14 في *دفاتر السجن*).

(116) «مكيافيلّي وماركس»، مق س، ص 66.

(117) مق س، ص 67 (التشديد لنا).

(118) على العكس، يلح كورنيليوس كاستورياديس على البعد "المكيافيلّي" للشيوعية المتأخرة. (*أمام الحرب*).

(119) Voir les Mémoires, Paris, Julliard, 1983, p. 68 et 69, sur G. Davy et C. Bouglé. (انظر: *المذكرات*، حول جورج دافي وسلستان بوغليه). في بداية الثلاثينيات، اعتبر آرون ڤيبر أهم عالم اجتماع (انظر: م ن، ص 70–72) ومع ذلك، لنشر إلى أن سلستان بوغليه قد شكك بدحض أطروحات دوركهايم، تحت التأثير الكبير للنزعة النقدية الجديدة. (cf. *Les sciences sociales en Allemagne*, Paris, Alcan, 1896, p. 162 sq.)/(*العلوم الاجتماعية في ألمانيا*).

(120) R. Aron, La sociologie allemande contemporaine, Paris, PUF, 1981 [1re éd., 1935, p. 99.)/(ريمون آرون، *علم الاجتماع الألماني المعاصر، باريس*). الكتاب وضع بطلب من بوغليه ولا يذكر نقده للشهادة الوضعية في العلوم الاجتماعية في ألمانيا.

(121) R. Aron, *La philosophie critique de l'histoire. Essais sur une théorie allemande de l'histoire*, S. Mesure (éd.), Paris, Julliard, 1987, p. 261.)/(ر. آرون، *الفلسفة النقدية للتاريخ، مقالات حول النظرية الألمانية للتاريخ*).

(122) *الفلسفة النقدية للتاريخ. مقالات حول نظرية ألمانية للتاريخ*، م س، ص 262.

(123) M. Weber, «Le métier et la vocation de l'homme politique», dans *Le savant et le politique*, trad. J. Freund, préf. R. Aron, Paris, Plon, 1963, p. 207.)/(م. ڤيبر، «*مهنة رجل السياسة وقدره*» في *العالِم والسياسي*).

(124) حول هذه النقطة انظر: فيخته، حول «مكيافيلّي وكتابات أخرى فلســفية وسياســية للعامين 1806–1807)»، م س.

(125) «مهنة رجل السياسة وقدره»، م س، ص 217.

(126) م ن.

(127) *علم الاجتماع الألماني المعاصر*، م س، ص 212. يفسر فيبر الواقعية السياسية لبعض الحِكَم الهندية بالرجوع إلى مكيافيلي. وبعد أن لاحظ الطريقة التي حولت بها هذه الحكم الفن السياسي إلى حيّز فعالية مستقل، أشار إلى أن الأدب الهندي يحتوي على عرض تقليدي «للمكيافيليّة» الجذرية بالمعنى الشعبي للكلمة تعرف بـ «أرتاساسترا (Arthasastra)»، وتعتبر كتاباً «مسالماً بالمقارنة مع أمير مكيافيلي».

(128) م ن، ص 103.

(129) م ن، ص 107.

(130) م ن.

(131) لقد قامت رحلة آرون إلى ألمانيا، بين عامي 1930–1933، بدور حاسم في عملية خروجه من النزعة السلمية. انظر: *المذكرات* ص 55–67. وانظر أيضاً: (N. Baverez, Aron. *Un moraliste au temps des idéologies*, Paris, Flammarion, 1993, p. 59 sq.)/(نيكولا باڤريز، *آرون، عالم أخلاق في زمن الإيديولوجيات*) يُرجع آرون في المذكرات (ص 70–72) اهتمامه، الشغف أحياناً، بفيبر على حساب دوركهايم – في السنوات 31-32. «لا يتخذ علم الاجتماع موقفاً مأسوياً من الثورات، بل يحلق فوق مصيرها. ولم يفكر ماكس فيبر بالأنظمة الاجتماعية ولا بالقرارات التي لا يجري التراجع عنها، القرارات القدرية التي يتخذها رجال القدر». نتلمس هنا فرقاً بين آرون والجمهوريين الوضعيين في عصره. وكما يشير ألان بوابيه: «إن ما يميز أتباع دوركهايم عن آرون طيبتهم وإيمانهم العلماني». (انظر: A. Boyer, «Le désir et la réalité. Remarques sur la pensée aronienne de l'histoire» dans *Raymond Aron, la philosophie de l'histoire et les sciences sociales*, J. C. Chamboredon (éd.), Paris, Éditions de la rue d'Ulm, 1999, p. 44)/(ألان بوابيه، *الرغبة والواقع، ملاحظات حول فكر آرون في التاريخ* في ريمون آرون *فلسفة التاريخ والعلوم الاجتماعية*).

(132) *علم الاجتماع الألماني المعاصر*، م س، ص 109.

(133) ريمون آرون، «فلسفة النزعة الإنسانية»، في *الإنسان ضد الطغيان*، م س، ص 481، وما يليها.

(134) م ن، ص 484.

(135) Aron, «De l'objection de conscience», dans *Études politiques*, p. 342-353./(انظر: آرون «في رفض الحرب»، في *دراسات سياسية*، ص 342–353. يعود هذا النص إلى عام 1934، حيث عرضت بوضوح تناقضات السياسة (لكن دون الرجوع الصريح إلى فيبر) وهو يعمق الدراسة المنشورة في *كلمات حرة* في شباط 1933، تحت عنوان «أفكار حول النزعة السلمية المتكاملة». حول هذا الموضوع، انظر: *المذكرات*، م س، ص 55–58.

(136) *فلسفة النزعة السلمية*، م س، ص 484.

(137) م ن.

(138) م ن، ص 485. إن هذا النقد لا يمكن أن ينفصل عن الدفاع عن المكيافيلّية، وبشكل أدق، عن مكيافيلّية معتدلة تسمح بمواجهة المكيافيلّية المطلقة لأنظمة الطغيان الحديثة.

(139) «دول ديمقراطية ودول شمولية»، مداخلة في الجمعية الفرنسية للفلسفة 17 حزيران 1939. في ***مكيافيلّي وأنظمة الطغيان الحديثة***، م س، ص 165 وما يليها.

(140) م ن، ص 166.

(141) ***مكيافيلّي وأنظمة الطغيان الحديثة***، م س، ص 178.

(142) م ن، ص 180.

(143) م ن، ص 181.

(144) جاك ماريتان، (Maritain, «La fin du machiavélisme»> Paru d'abord dans la *Review of Politics* (janvier 1942) puis dans *La Revue catholique de la Suisse romande* (avril-juin 1942).)/(«***نهاية المكيافيلّية***» نشر أولاً في ***مجلة السياسة***). ثم في المجلة الكاثوليكية لسويسرا الروماندية (نيسان - حزيران 1942) ثم أعيد نشره مع تعديل طفيف في (*Principes d'une politique humaniste* dans Œuvres Complètes, Paris, Éditions Universitaires Fribourg/Éditions Saint-Paul, t. VIII, 1978)/(الفصل الخامس من كتاب ***مبادئ سياسة إنسانية***).

(145) هنري بيّر ***مكيافيلّي وألمانيا***، م س، ص 26: «ديكارت ضد مكيافيلّي». وحول ثبات الرجوع إلى ديكارت في الخطاب "العقلاني" للثلاثينيات، انظر: (F. Azouvi, *Descartes et la France. Histoire d'une passion nationale*, Paris, Fayard, 2002, p. 299 sq.)/(فرانسوا أزوفي، ***ديكارت وفرنسا، قصة شغف وطني***). مع ذلك، وبما أن بيّر مطلع بشكل جيد على التقاليد الجمهورية الأوروبية، فقد فهم بشكل أفضل من ماريتان، النزعة المكيافيلّية ومستقبلها. لذلك فهو يشير إلى أن «مكيافيلّي ليس نذلاً شقياً» بل «إيطالياً وطنياً»: لقد رأى إدغار كيني، ذلك الإنسان صافي الذهن، في خاتمة ***الأمير*** البليغة - حيث يبين مكيافيلّي أن إيطاليا تنتظر «وهي تحتضر تقريباً، من يستطيع أن يلأم جراحها - النشيد الوطني للقرن السادس عشر». وتذكر تحليلات بيّر حول النزعة القومية الجرمانية، وبشكل جزئي وفي ما يتعلق بالتوثيق، بكتاب: (F. Meinecke, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, publié en 1924 (*L'idée de la raison d'État dans l'histoire des temps modernes*, trad. M. Chevallier, Genève, Droz, 1973)/(فريديش ماينكه، ***فكرة مصلحة الدولة في تاريخ الأزمنة الحديثة***). الذي أثر كثيراً في أوروبا جميعاً، بخاصة في ما يتعلق بـ روزنتسفيْك (Rosenzweig) ويشير بيّر، مثل ماينكه، إلى نص لبولمان (Bollmann) «***تبرير المكيافيلّية***»، شارحاً أن روح ***الأمير*** موجودة «على هيئة الأمير بسمارك».

(146) انظر: (J. Maritain, *Trois réformateurs: Luther, Descartes, Rousseau* [1925] dans *Œuvres complètes*, t. III, p. 429-655.)/(جاك ماريتان، ***الإصلاحيون الثلاثة لوثر وديكارت وروسو*** [1922] في ***الأعمال الكاملة*** ج3). بدأ نقد ماريتان للحداثة في

كتابه/(Antimoderne)/(*ضد الحداثة*) منذ عام 1932. وقد أعاد صياغته عام 1934في (Humanisme integral (O. C. VI, p. 301-634)/(*الإنسانية المتكاملة*) الذي احتوى على شروح هامة حول المكيافيلّية. وكتب «نهاية المكيافيلّية» في إحدى المراحل الخصبة من حياته، حين كان مبعداً إلى الولايات المتحدة حيث نشر، بخاصة، ***حقوق الإنسان والقانون الطبيعي*** (1942). وعن المرحلة الأمريكية انظر: ( Piero Viotto, *Introduzione a* *Maritain. Roma-Bari*, Laterza, 2000. p. 61 sq)/(بيرو فيوتو، *المدخل إلى ماريتان*). وحول تنقلاته، منذ صدور كتابه ***الإنسانية المتكاملة***، انظر: بيرو فيوتو في مقدمة ***الإنسانية المتكاملة***، وحول تحليله الأكثر نقداً، انظر: ( A. Renaut et L. Sosoe, *Philosophie du droit*, Paris, PUF, 1991. p. 257-273)/(ألان رونو ولوكاس سوزو، ***فلسفة القانون***). لنشر إلى أنه قد أعيدت صياغة أفكار ماريتان حول الحداثة ومكيافيلّي من قبل المفكر التقليدي غينون (R. Guénon) (المتأثر بالنزعة التماوية الجديدة) الذي أرخ لكارثة الحداثة بقدوم النزعة الإنسانية لعصر النهضة (*أزمة العالم الحديث*، م ن، ص 37). ومهما كانت أبعاد أفكار ماريتان، فهي تستحق إعادة الدراسة لسببين لا يمكن الفصل بينهما: أولاً يستبق نقد ماريتان للحداثة والفردية الليبرالية، أكثر مما نتصور، المواقف الجماعية التي فرضت نفسها في الثمانينات، وعلى عكس فكرة سائدة، لم يشهد موضوع «الجماعة» أفولاً في القرن العشرين. (انظر: حول هذا الموضوع التأليف الناجح الذي قامت به ( V. Pazé, Il comunitarismo, Roma-Bari, Laterza, 2004, p. 61-67)/(فالانتينا بازيه، *النزعة الجماعية*). أضف إلى ذلك أن أعمال ماريتان قد ساهمت، على طريقتها، في تجديد «الفلسفة العملية»، وبشكل أوسع الفلسفة الأرسطية، ففي ألمانيا، مثلاً أدت أعمال ريتّر إلى العودة إلى الفلسفة السياسية لأرسطو ( J. Ritter, *Metaphysic und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel, Frankfurt. Suhrkamp*, 1969)/(جواشيم ريتّر، ***الميتافيزيق والسياسة، دراسة في أرسطو وهيغل***). حول السياق التاريخي لأفكار ريتر، انظر: (voir la préface de G. Cucino à la trad. italienne, *Metafisica e politica*, trad. G. Cucino. Casale Monferrato, Marietti, 1983, p. VII-XLVIII)/(مقدمة ج. كوتشينو «الميتافيزيق والسياسة»). وحول العودة لأرسطو في القرن العشرين، انظر: ( E. Berti, *Aristotele nel novecento*, Roma-Bari, Laterza, 1992)/(أنريكو بيرتي، أرسطو في القرن التاسع عشر).

(147) ***نهاية المكيافيلّية***، ص 308.

(148) م ن، ص 308.

(149) م ن، ص 322.

(150) م ن.

(151) «نهاية المكيافيلّية»، ص 323) وحول التحول من مكيافيلّي إلى هيغل، في إطار رفض ماريتان النزعة الإنسانية المتركزة حول الإنسان في الأزمنة الحديثة، انظر: ( *Pour la Justice* (1945) dans *O. C.* VIII, p. 710-711)/(*من أجل العدالة* في الأعمال الكاملة). سيتوضح هذا النقد لاحقاً في ( *La philosophie morale* (1960), *O. C.* XI,

(p. 581)/(*الفلسفة الأخلاقية*). لقد كان رفض مكيافيلّي وهيغل منتشراً إلى حد ما في الأواسط الكاثوليكية آنذاك. انظر: ( A. Brucculeri, dans *La civiltà cattolica*, II, 1938)/(تحليل أنجيلو بروكوليري، أحد الآباء اليسوعيين، - منظّر النظام الشمولي باعتباره دولة عابرة للدول- في *الحضارة الكاثوليكية*). (La civilita cattolica) وستنهي فلسفة هيغل المسار الذي استوحاه مكيافيلّي من عصر النهضة، والمتمثل في استخدام الدين واعبار رعاية بديلة عن رعاية السماء. انظر: إميليو جنتيله ( E. Gentile, *Le religioni della politica. Fra democrazia e totalitarismo*, Roma-Bari, Laterza, 2001, p. 135.)/(*مذاهب السياسة من الديمقراطية إلى الشمولية*). إن هذا النوع من التفسير الهيغلي وتأثيره ثابت، كما توضح ذلك أعمال دومنيكو لوزوردو، *هيغل والكارثة الألمانية*، م س. يقف لوزوردو موقفاً معاكساً للرأي الذي يرى في هيغل الملهم الرئيس للسياسة الواقعية الألمانية والنزعة القومية الألمانية. ويوضح أن مفهوم التاريخ عند هيغل يقع على نقيض مفهوم بسمارك للتاريخ. ويشير لوزوردو بخاصة إلى أن ترايتشكه (Treitschke) و"الالقوميين الليبراليين" الآخرين ليسوا التلاميذ المباشرين لهيغل، كما تمت الإشارة إلى ذلك، غالباً، بخاصة تحت تأثير أندلر ومانيكه (Andler, Meinecke) أو روزنسفلث (Rosenzweig). وعلى العكس، طور "القوميون الليبراليون" نقداً هاماً ضد هيغل من خلال لومه على الأهمية المبالغ فيها التي يوليها للدولة («البعد المكيافيلّي لهيغل») وبعد ذلك، يقوم رهان «القوميين الليبراليين» على التخلص من الإعجاب الهيغلي بفرنسا والثورة الفرنسية. يريد اصحاب «النزعة الجرمانية» «المعادون للغالية» (نسبة إلى غاليا الاسم القديم لفرنسا) أيضاً قطع الصلة مع مؤلف *مبادئ فلسفة القانون*. انظر: أيضاً تحليلات لوزوردو حول منظّر السياسة الواقعية روشو (Rochau)، الذي استوحى أفكاره من نزعة فردية «اجتماعية دارونية» أكثر من الفلسفة الهيغلية للدولة.

(152) *نهاية المكيافيلّية*، ص 323.

(153) م ن، ص 313.

(154) م ن، انظر: التحليل الوارد في كتاب *النزعة الإنسانية المتكاملة* المرتبط بالعلاقات بين الروحي والزمني، م س، ص 617-619. وحول الطابع الخاص للأخلاق السياسية «ليست مبادئ الأخلاق، في الحقيقة نظريات ولا معبودات، بل قواعد عليا لنشاط ملموس يسعى إلى إنجاز عمل في هذه الظروف أو تلك، مستخدماً القواعد الأقرب، قواعد الفضيلة والحذر التي لم ترسم أبداً بشكل مستبق في النتيجة» ص 535، أي إنها الجذر الأرسطي المعادة صياغته في الإطار التوماوية الجديدة.

(155) يوضح ماريتان أن مكيافيلّي قد أخطأ في اقتراح مفهوم «فني بحت للدولة». ويشير من خلال العودة إلى التمييز الأرسطي بين «الممارسة العملية» والإبداع، إلى أننا هنا أمام «الخطأ الفلسفي الجسيم» الذي ارتكبه مكيافيلّي، «إذا كان صحيحاً أن السياسة تعود إلى الممارسة (Praktikon) وليس إلى الإبداع (Poietikon) وأنها في جوهرها فرع - الفرع

الرئيس وفقاً لأرسطو - من الأخلاق»، ص 316. ونعرف الأهمية الرئيسة لهذا التمييز لدى آرندت.

(156) م ن، ص 325-326.

(157) م ن، ص 326.

(158) من وجهة النظر هذه، يعتبر ماريتان في كتابه ***الإنسانية التكاملة*** أن مكيافيلّي، هرطوقي السياسة الكبير في العصور الحديثة، قد أثار أسئلة ذات أهمية: فلكل خطأ حقيقته وحقيقة المكيافيلّية تقوم على ردة الفعل تجاه مفهوم خاطئ للأخلاق، تجاه ما نسميه «الأخلاقية الفائقة» (Le surmoralisme)

(159) م ن، ص 327.

(160) م ن، ص 330 (التشديد لنا).

(161) «J. Maritain et la querelle du machiavélisme», dans *Machiavel et les tyrannies modernes*, p. 375. («جاك ماريتان، ونزاع المكيافيلّية»، في ***مكيافيلّي وأنظمة الطغيان الحديثة***، ص 375).

(162) م س، ص 376.

(163) انظر: نقد دُ ڤيلفوس (De Villefosse) الذي يعود إلى مكيافيلّي وسافونارول في النزعة السلمية وإلى (SDN). لو أن مكيافيلّي قد عاش في القرن العشرين لكان انتقد على الأرجح، مبادئ المؤسسة التي تشرع القوانين باسم الضمير العالمي، دون أن تنشئ قوة إكراه مناسبة، م س، ص 78.

(164) انظر: ***مقالات حول المكيافيلّية الحديثة***، م س، ص 113. ومع ذلك، لا يرى آرون، هنا أيضاً، في فكرة «عدم تجانس الغايات النهائية» التي قدمها باريتو دليل فهم واضح لتناقضات السياسة، بل مؤشر «نزعة ذاتانية» عدمية في الجوهر فقط.

(165) «نزاع المكيافيلّية»، م س، ص 376-377.

(166) نزاع المكيافيلّية، م س، ص 378.

(167) ريمون آرون «حول المكيافيلّية»، حوار مع جاك ماريتان (كانون أول 1982) في ***مكيافيلّي وأنظمة الطغيان الحديثة***، م س، ص 408-416.

(168) L. Strauss, «Qu'est-ce que la philosophie politique?» dans *Qu'est-ce que la philosophie politique?*, trad. O. Sedeyn, Paris, PUF, 1992, p. 45-51. (انظر: ليو ستروس، «ما الفلسفة السياسية»؟ في ***ما الفلسفة السياسية***). وانظر أيضاً: *Pensées sur Machiavel*, trad. M. P. Edmond et T. Stern, prés. M. P. Edmond, Paris, Payot, 1982 entre autres p. 319 sq. (***أفكار حول مكيافيلّي***). انظر أيضاً: «Nicolas Machiavel» dans *Études de philosophie politique platonicienne*, trad. O. Sedeyn, Paris, Belin, 1992, p. 300-326. («نيكولا مكيافيلّي» في ***دراسات في الفلسفة السياسية الأفلاطونية***).

(169) «Sur le machiavélisme. Dialogue avec J. Maritain», p. 412. («حول المكيافيلّية»، حوار مع جاك ماريتان).

(170) م ن، ص 412. حول الأخلاق المحسوسة التي تعيد توظيف المفهوم الأرسطي للحذر في مواجهة النزعة الكونية لكانط، انظر: *الأنسانية المتكاملة*، م س، ص 535. انظر: نقد الأخلاق عند كانط التي اعتبرت شديدة التجريد، ص 537.

(171) «حول المكيافيلّية»، حوار مع جاك ماريتان، ص 408-416.

(172) لنوضح أن الأرسطية الجديدة التي يستهدفها آبل (وهاربرماس) تختلف عن إعادة صياغتها التوماوية الجديدة، وتشتمل على متطلبات نسبية. يحق لنا أن نأسف لأن آبل لا يأخذ دوماً بالاعتبار وبشكل جدي مساهمة «السياسة العملية» التي تمثل أحد التيارات الأكثر غنى في الفكر الألماني، في عصره. ويعتبر كتاب رُيفر بوبنر ( R. Bubner, *Handlung, Sprache und Vernunft. Grundbegriffe praktischer Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1976 )/(*الفعل واللغة والعقل، المبادئ الأساسية للسياسة العملية*) من أهم الكتب التي صدرت حول هذا الموضوع. مما يؤسف له أن هذا الكتاب غير متوافر باللغة الفرنسية، فيما ترجم إلى الإيطالية منذ عام 1985. يحتوي الكتاب على نقد هام (الفصل الأول) للنظريات الاجتماعية حول العمل (بخاصة فيبر وشولتز وبارسن)، وإعادة صوغ لمبادئ فلسفة العمل (الفصل الثاني)، من خلال العودة بشكل خاص إلى أرسطو. أما الفصل الرابع فيشتمل على دراسة نقدية هامة «لمبادئ أخلاق النقاش» لدى هابرماس. وحول تجديد «الفلسفة العملية» في ألمانيا. انظر: ( F. Volpi, «La rinascita della filosofia pratica in Germania», in Pacchiani (ed.), *Filosofia pratica e scienza politica*, Padova, Edizioni Aldo Francisci,, p. 11-97, 1980. )/(فرانكو فولبي، «نهضة الفلسفة العملية في ألمانيا»، في كلاوديو باشياني، *الفلسفة العملية والعلم السياسي*). ومن أجل مقاربة تركيبية، انظر: ( E. Berti, *Filosofia pratica*, Napoli, Alfredo Guida Editore, 2004. )/(إميليو بيرتي، *الفلسفة العملية*). وانظر: من أجل الاستزادة حول الصيغة المختلفة في العودة إلى أرسطو: إميليو بيرتي، *أرسطو المتجدد*، م س.

(173) انظر: كارل أوتو آبل، «وضع الإنسان باعتباره مشكلة أخلاقية» في *المناقشة والمسؤولية*، الجزء (1) *الأخلاق بعد كانت*، م س، ص 32. يذكر نقد النزعة السلمية لدى فرانتز آلت - انظر: «حل النزاعات في العصر النووي: مشكلة أخلاق المسؤولية» في *المناقشة والمسؤولية* الجزء (2) *مساهمة في أخلاق المسؤولية*، م س-، هنا أيضاً، بنقد آرون لماريتان. يعترف آبل أولاً بأن دفاع فرانتز آلت، من أجل "انطلاقة جديدة" و"تكييف القلوب"، يجب أن يؤخذ على محمل الجد، إلاّ أن سذاجة الإشكالية التي قدمها آلت، تعود إلى أنه لم يكن يرى على الإطلاق المشكلة المتعلقة بالأفعال المسؤولة من منظار نتائجها في العالم - وتلك مشكلة ترتبط بالعقل، حتى بعد "تكييف القلوب"، ص 47. يسعى آبل للتمييز بين موقف فيبر ومكيافيلّي، ص 43.

(174) R. Aron, *Préface au Prince*, Paris, Le livre de poche, 1962, p. 5-12./(ريمون آرون، المقدمة لكتاب *الأمير*).

(175) انظر بخاصة: ليو ستروس، *أفكار حول مكيافيلّي*، م س، ص 194.

(176) مقدمة كتاب *الأمير*، م س، ص 9.

(177) وبالمقابل عرضت فكرة النزعة المكيافيلّية الأساسية للشيوعية في كتــاب: ( U. Spirito, Machiavelli e Guicciardini, Roma, Edizioni Leonardo, 1945, p. 64)/(أوغو ســبيريتو ***مكيافيلّي وغويتشارديني***، الكلاسيكي.

(178) تدين أفكار آرون، حول تناقضات السياسة، بالكثير لباريتو. لنشر أيضاً للشروح حول تحرك النخب وتجددها، التي أوحى بها باريتو (انظر: «إصلاحات» في كتاب ***حوليات الحرب***، م س، ص 795.

(179) انظر: «ملاحظات حول العقيدة اللينينية» في «تنويعات على شرف إريك فــوغلان» 1981. ومن الآن فصاعداً في ***مكيافيلّي وأنظمة الطغيان الحديثة***، م س، ص 388-402. يذكر آرون أن موضوع «الشرائع الأرضية» الذي ظهر في أعماله عام 1944، لم يكن أصيلاً: فالكثير من علماء الاجتماع، وأولهم ڤيلفريدو باريتو، قد قــارنوا المعتقــدات الإيديولوجية السياسية في عصرنا بالمعتقدات الالسماوية الحقه، ص 388.

(180) انظر: ( J. Monnerot, *Sociologie du communisme. Échec d'une tentative religieuse au XX e siècle*, Paris, Gallimard, 1963 (1 re éd. 1949).)/(جول مونُرو، ***علــم اجتمـــاع الشيوعية، فشل محاولة دينية في القرن العشرين***). إذا لم يذكر مونُرو بــاريتو (إلاّ في الصفحات 34-36 و62) فهو يستند بشكل واسع جداً إلى مبادئ علم اجتماعه. (بخاصة القسم الثالث، الفصل الثاني، سيكولوجيا المذاهب الدنيوية، ص 283-293. وبالمقابل، يظهر اعتراف مونُرو بدَينه لموسكا وباريتو في كتــاب: ( *Sociologie de la Révolution*, Paris, Fayard, 1968.)/(***علم اجتماع الثورة***). لقد انتقدت آرندت بشدة أفكار مونُرو، في كتابهــا: ( *La nature du totalitarisme*, trad. M. I. B. de Launay, Paris, Payot, 1990, p. 166)/(***طبيعة النزعة الشمولية***).

(181) ريمون آرون، مقدمة إلى ***المطول في علم الاجتماع***، م س، ص 27.

(182) V. Pareto. *Les systèmes socialistes*. Genève, Droz, 1965. chap. IX, p. 169/(ڤيلفريــدو باريتو، ***الأنظمة الاشتراكية***).

(183) المقدمة إلى ***المطول في علم الاجتماع العام***، م س.

(184) G. La Ferla. *Vilfredo Pareto, filosofo volteriano*, Padova, CEDAM, 1958./(جيوســبّه لافيرلا، ***ڤيلفريدو باريتو، فيلسوف ڤولتيري***). وبعيداً عــن إيمــان بــاريتو بــالعلم التجريبـــي، فإنه يبقى رجل عصر التنوير، القريب من ڤولتير والمشارك له في الفكــر النقدي والساخر في مواجهة الأفكار المسبقة كافة ص 50 و76.

(185) ***مراحل الفكر الاجتماعي***، م س، ص 475.

(186) م ن، ص 588.

(187) ***مراحل الفكر الاجتماعي***، م س، ص 49.

(188) V. Zincone, *Lo stato totalitaro*, préf. D. Colofrancesco, Roma, Ideazione Editrice, 1999 [1947]. Voir chap. I et la préface, p. 44./(انظر: ڤيتوريــو زينكــوني، ***الدولــة الشمولية***)، انظر: الفصل الأول والمقدمة.

(189) S. Tchakhotine, *Le viol des foules par la propagande politique*, Paris, Gallimard, 1952, p. 343 et 450-451. (سيرج تشاخوتين، *اغتصاب الجماهير بالدعاية السياسية*). ينقذ تشاخوتين بورهام نفسه لأنه أبدى إعجابه بالنظام الفاشي، مثل ميتشلس. وهذا أمر غير صحيح، على ما يبدو، في ما يتعلق بالفيلسوف الأمريكي.

(190) كما يذكر بذلك آرون في كتابه *مراحل الفكر الاجتماعي*، م س، ص 491. لقد وقع نزاع شهير بين موسكا وباريتو، إذ لام الأول الثاني لعدم اعترافه بفضله عليه، انظر بخاصة: R. Tanturri, *Pensiero e significato di Gaetano Mosca*, Padova, CEDAM, 1973, p. 18-22. (ريكاردو تانتوري، *فكر غايتانو موسكا ومعناه*). من جهة أخرى، يبدو ما يدين به سوريل لباريتو، وميتشلس لموسكا واضحاً، وقد اعترف هذان المؤلفان به بكل وضوح.

(191) A. Livingston, préface à la trad. des *Elementi di scienza politica, The Ruling Class*, trad. T. H. D. Kahn, New York, Mc Graw-Hill Book Company, 1939, p. XXXVI sq. (آرثر ليفينغستون، مقدمة ترجمة: *مبادىء في العلم السياسي، طبقة القرار*).

(192) J. Burnham, *The Machiavellians: Defenders of Freedom: A defense of political truth against wishful thinkings*, Londres 1943, nouv. éd. préf. S. Hook, Washington, Gateway Edition, 1963. (جيمس بورهام، *المكيافيليّون المدافعون عن الحرية. دفاع عن الحقيقة السياسية ضد الأوهام*). وحول بورهام، انظر: les *Mémoires* de S. Hook, *Out of Step*, New York, Harper & Row, 1987. (*مذكرات* سيدني هوك، *خارج المرحلة*).

(193) انظر: *المذكرات*، ص 242

(194) *Les machiavéliens: défenseurs de la liberté*, trad. H. Claireau, Paris, Calmann-Lévy, 1949. (*المكيافيليّون المدافعون عن الحرية*). لقد طبعت دار كالمان ليفي أربعة كتب أخرى في ىأقل تقدير، لبورهام في سلسلة «حرية الفكر» بإشراف آرون، خصوصاً كتابه الشهير: L'ère des organisateurs, 1947, préfacé par L. Blum (Managerial Revolution, 1941) (*عصر المنظمين*). وقد قدم له ليون بلوم (الثورة المدبَّرة) وكذلك *الاستيعاب أم التحرير؟* مع خاتمة لآرون. ونذكر أن آرون كان على علاقة شخصية ببورهام.

(195) G. Spadolini «Mémoire de Gaetano Mosca à l'occasion du quarantième anniversaire de sa mort», dans *Études sur la pensée politique de Gaetano Mosca. Classe politique et gouvernement*, Albertoni (dir.), Milano, Giuffrè Editore, 1984, p. 6. (جيوفاني سبادوليني، «مذكرات غايتانو موسكا» بمناسبة الذكرى الأربعين لوفاته في *دراسات حول الفكر السياسي لغايتانو موسكا، الطبقة السياسية والحكم*).

(196) نوربرتو بوبيّو «المدخل إلى علم اجتماع باريتو» (1964)، في *بحث حول العلم السياسي في إيطاليا*، م س، ص 62-63.

(197) نوربرتو بوبيّو، «*غايتانو موسكا والعلم السياسي*» (1960)، في *بحث حــول العلــم السياسي في إيطاليا*، م س، ص 60.

(198) J. H. Meisel, *The Myth of Ruling Class: Gaetano Mosca and the Elite*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1962, chap. XII: «Machiavelli and the Machiavellians» p. 263 sq)/(جيمس هــ. مايزل، *أسطورة الطبقة الحاكمة: غايتانو موسكا والنخبة*).

(199) م ن، ص 27، وبالمقابل، يؤكد ستوارت هــوغ وجــود علاقــة مــا ( S. Hugues, Consciousness and Society, New York, A. A. Knopf, 1958)/(*الوعي والمجتمع*). وانظر أيضاً: ألبرتو إيزيرو ( A. Izzo, *Storia del pensiero sociologico*, t. II, Bologna, Il Mulino, 1975, p. 273)/(*تاريخ الفكر الاجتماعي*).

(200) *المكيافيلّيون، المدافعون عن الحرية*، م س، ص 6-7.

(201) م ن، ص 10.

(202) م ن، ص 26-27.

(203) *المكيافيلّيون، المدافعون عن الحرية*، م س، ص 35.

(204) لقد رفض مفسرون مختلفون، مثل ليو ستروس ولوفور، بالطبع هذه الفكرة، ودرســوا على طريقتهم فن الكتابة لدى مكيافيلّي.

(205) م ن، ص 38.

(206) *عصر المنظمين*، م س، ص 43.

(207) م ن، ص 44.

(208) م ن، ص 53.

(209) م ن، ص 55-58.

(210) G. Mosca, *Elementi di scienza politica*, in *Scritti politici*, t. II, G. Sola (éd.), Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1982 (il existe aussi une version abrégée: *La classe politica*, N. Bobbio (ed.), Roma-Bari, Laterza, 1966.)/(غايتانو موسكا، *مبــادئ في علم السياسة* في *كتابات سياسية* الجزء الثاني). وهناك نسخة مختصرة: نوربرتو بوبيّو (محرر)، *الطبقة السياسية*).

(211) م ن، ص 91. لا يعير بورنهام إلا القليل من الاهتمام، مع ذلك، للمسافة التي تفصــل موسكا عن مكيافيلّي، وهي أبعد مما هي عليه لدى پاريتو انظر: غايتانو موســكا ( G. Mosca, «Il "Principe" di Machiavelli quattro secoli dopo la morte del suo autore» (1925) in *Ciò che la soria potrebbe insegnare. Scritti di scienza politica*, Milano, Giuffrè Editore, 1958, p. 671-720). لا يدرس بورنهام أيضاً سبب تفضــيل موســكا لغويتشــارديني (E. A. Albertoni, *Il pensiero politico di Gaetano Mosca. Valori-Miti-Ideologia*, Milano, Cisalpino Goliardica Editore, 1973, p. 135-136)/(انظــر: إتّــيرو ألبرتوني). أخيراً، أهمل بورنهام سياق ليبرالية بالبرمو المحافظة ( M. Fotia, *Il liberalismo incompiuto. Mosca, Orlando, Romano tra pensiero europeo e cultura meridionale*,

(Milano, Guerini Editore, 2001). ومع ذلك، فإن فكرة موسكا القريبة من مكيافيلّي قد قدمت أيضاً في إيطاليا (G. Spadolini. «Il centenario di Gaetano Mosca. Un discepolo di Machiavelli», *Il Resto del Carlino*, n°86, 10 avril 1958, p. 3)

(212) *مبادئ في علم السياسة*، م س، ص 609.

(213) م ن، ص 609 وما يليها و633 وما يليها.

(214) م ن، ص 712. الفصل الرابع (سجال) الذي ينقد نظرية الاستفتاء العام.

(215) م ن، ص 634.

(216) م ن، ص 1067)، انظر أيضاً: ص 770. يقتبس موسكا من *قصص فلورنساوية* VII، 6.

(217) R. Michels, *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernem Demokratie (1911)* (Les partis (politiques. Essai sur les tendances oligarchiques des démocraties, trad. S. Jankelevitch, Paris, Flammarion 1914)/(روبرت متشلس، *الأحزاب السياسية، بحث حول الاتجاهات الأقلوية في الديمقراطيات*). إن التحليل الذي قدمه بورهام حول ميتشلس قابل للنقاش لغوياً، فهو يهمل أصل هذا الفكر من أجل نقد بورهام. انظر: الكتاب الأساسي الذي ألفه فرانشيسكو توكاري ( F. Tuccari, *I dilemmi della democrazia moderna. Max Weber e Robert Michels*, Roma-Bari, Laterza, 1993, p. 55. 334)/(*معضلات الديمقراطية الحديثة، ماكس ڤيبر، روبير ميتشلس*). ولنشر إلى أن أعمال ميتشلس قد أثرت بعمق في نقد برونو ريزي (Bruno Rizzi) حول الشيوعية في نص مطبوع على الآلة الكاتبة *فلسفة الأحزاب* 1948 (Filosofia delpatito) المنشور في مجلة (*Palingenesi*) تشرين الثاني وكانون الأول 1949 (حول هذه النقطة انظر: A. Orsini, *L'eretico della sinistra, Bruno Rizzi elitista democratico*, introd. V. Cerroni, Milano, Franco Angeli Editore, 2004, p. 117)/(ألساندرو أورسيني، *اليساري الهرطوقي، برونو ريزي، الديمقراطي النخبوي*).

(218) *المكيافيلّيون*، م س، ص 149.

(219) م ن، ص 150.

(220) م ن، ص 156.

(221) م ن، ص 161-162.

(222) روبرت ميتشلس، *الأحزاب السياسية*، م س، ص 33.

(223) م ن، ص 36.

(224) *المكيافيلّيون*، م س، ص 166. بالمقابل، يشير ميتشلس، في بعض النصوص المؤيدة للفاشية، بشكل مباشر، إلى مكيافيلّي انظر: فرانشيسكو توكاري، *القادة والنخب والجماهير، موضوع في تاريخ الفكر السياسي*، م س، ص 152.

(225) *الأحزاب السياسية*، م س، ص 302.

(226) لا يعرض تحليل بورهام، مع ذلك، لأسباب انتماء ميتشلس الحازم للفاشية (على عكس موسكا، وحتى باريتو). انظر: تحليل فرانشيسكو توكاري الذي يفسر انبهار ميتشلس بـ «*الزعيم* الكارزمي»، الذي لا يعود إلى ارتباطه بنظرية النخب - وفقاً للتفسير

المعروف – بل إلى مساره الفكري الشخصي المستند بشكل لافت إلى انتمائه الأول، إلى الأفكار الديمقراطية. (*معضلات الديمقراطية الحديثة*، م س، ص 315 وما يليها.

(227) م ن، ص 193، انظر بخاصة: لوحة المراجعة § 151 من كتاب *المطول في علم الاجتماع العام*، م س، ص 67–68.

(228) *المكيافيلّيون*، م س، ص 196.

(229) م ن، ص 198.

(230) م ن، ص 223.

(231) يقلل بورنهام، هنا أيضاً، من أهمية الفروق الفكرية بين النظريتين.

(232) م ن، ص 227–228.

(233) يبدو هذا المظهر "المكيافيلّي" أيضاً في الدراسات الإيطالية (D. Fiorot, *Il realismo politico di Vilfredo Pareto*, Milano, Edizioni di Comunità, 1969)/(مثال: دينو فيوروت، *الواقعية السياسية لدى فيلفريدو باريتو*).

(234) لقد أهملنا، هنا، الفصل الرابع من *المكيافيلّيون* المكرّس لسوريل لسببين: أولاً يشير بورنهام نفسه إلى أن سوريل لا يمكن أن يعتبر، في كل الأحوال، مكيافيلّياً لأنه يرفض «المنهجية العلمية»، ص 131. وسنرى لاحقاً، وبشكل خاص، أن سوريل قام بالدور الأقل أهمية، من بين جميع الكتّاب الذين قدمهم بورنهام، في المسار الفكري لآرون. (إن ابتعاد سوريل هذا عن آرون قد تأكد من خلال شهادة جوليار الشخصية؛ (préface à G. Sorel, *Réflexions sur la violence*, M. Prat (éd.), Paris, Seuil, 1990)/(انظر: *أفكار حول العنف*). وعلينا، مع ذلك ألاّ نسيء تقدير اهتمام آرون بسوريل، كما يظهر ذلك عنوان كتابه نفسه *خيبات التقدم* الذي يعتبر صدى لمؤلف سوريل (*Les illusions du progrès*, Paris, Marcel Rivière, 1908)/(*أوهام التقدم*).

(235) *المكيافيلّيون*، م س، ص 251.

(236) م ن، ص 254.

(237) B. Croce, *La mia filosofia*, Milano, Adelfi Edizioni, 1993, p. 228-231/(بنديتو كروتشي، *فلسفتي*). نجد أفضل مناقشاته لدى إدوارد ماكن بُرنس في مقالة «ليبرالية مكيافيلّي»، *مجلة انطاكية* المجلد الثامن، أيلول 1948. يدرس بُرنس علاقة مكيافيلّي بالليبرالية، وفقاً لبورنهام: «فيعتبره ليبرالياً حقيقياً بسبب نزعته الجمهورية وإيمانه بتفوق القانون وإخلاصه للسعادة الوطنية وإدانته لنظام الطغيان»، ص 322. يسلّم بُرنس بأن المقصود هنا أطروحات قريبة من الليبرالية؛ عليه، فإذا قبلنا أن الليبرالية تقوم على فكرة كانط بأن «الإنسان مخلوق يتمتع بكرامة لا يمكن معها أن يعامل على أنه أداة فقط»، ص 321. فعلينا أن نلاحظ أن مكيافيلّي ليس ليبرالياً، إذ تميل مواقفه، أحياناً، بشكل أكبر إلى المذهب النفعي، ص 329–330.

(238) جاك ماريتان، «نهاية المكيافيلية»، مق س، ص 336.

(239) G. Mounin, *Machiavel*, Paris, Seuil, 1958, p. 160/(جورج مونان مكيافيلّي).

(240) É. Weil, «Machiavel aujourd'hui», *Critique IV* (1948). Désormais dans *Essais et conférences, t. 2. Politique*, Paris, Vrin, 1991, p. 189 sq. (إريك ڤيل «مكيافيلّي اليوم» نجده الآن في *مقالات ومحاضرات* الجزء الثاني).

(241) م ن، ص 195.

(242) *مقالات في المكيافيلّية الحديثة*، م س، ص 102.

(243) R. Aron, *Introduction à la philosophie politique. Démocratie et révolution*, préf. J.-C. Casanova, Paris, Éditions de Fallois, 1997. (ريمون آرون، *مدخل إلى الفلسفة السياسية. الديمقراطية والثورية*).

(244) م ن، ص 13.

(245) *المدخل إلى الفلسفة السياسية*، م س، ص 13.

(246) م ن، ص 36.

(247) *ديمقراطية وشمولية*، م س، ص 54.

(248) من المؤكد أن هذا النوع من الديمقراطية، لا يستبعد، مع ذلك، المساهمة الفعالة للمواطنين، ويمنح آرون، نفسه، أهمية خاصة لهذا الموضوع.

(249) *الديمقراطية والشمولية*، م س، ص 57-58.

(250) *مدخل إلى الفلسفة السياسية*، م س، ص 57.

(251) *أفيون المثقفين*، ص 110.

(252) *La lutte des classes. Nouvelles leçons sur les sociétés industrielles*, Paris, Gallimard, 1965, p. 163-164. (*صراع الطبقات/دروس جديدة حول المجتمعات الصناعية*).

(253) م ن، ص 195.

(254) م ن، ص 161.

(255) لقد طور مفهوم "المقاومة" المكشوفة اجتماعياً، لاحقاً وبشكل واسع من قبل پيار بورديو الذي اتبع في ذلك، بورهام وآرون.

(256) *المكيافيلّيون*، م س، ص 86.

(257) *صراع الطبقات*، م س، ص 162.

(258) M. Djilas, *La nouvelle classe dirigeante*, trad. M. Prudhommeaux, Paris, Plon, 1958, dans *Démocratie et totalitarisme*, p. 131-132. (انظر: نقد آرون للمؤلف الشهير ميلوڤان جيلاس *الطبقة الحاكمة الجديدة*، في *ديمقراطية وشمولية*). ينعت آرون مشروع جيلاس بأنه "مكياڤيلّي".

(259) *مدخل إلى الفلسفة السياسية*، م س، ص 56.

(260) *ديمقراطية وشمولية*، م س، ص 128.

(261) م ن.

(262) «Catégorie dirigeante ou classe dirigeante?» dans *Études sociologiques*, Paris, PUF, 1988, p. 188. («فئة حاكمة أم طبقة حاكمة؟» في *دراسات اجتماعية*).

(263) م ن.
(264) *ثمانية عشر درساً حول المجتمعات الصناعية*، م س، ص 86.
(265) جيمس بورنهام، *المكيافيلّيون المدافعون عن الحرية*، م س، ص 178-180. انظر: حول هذه النقطة روبرت ميتشلس، *الأحزاب السياسية*، م س، الجزء الثالث، الفصل الثاني «الإيديولوجيا البوناپرتية»، ص 147.
(266) *المكيافيلّيون*، م س، ص 268. حول هذه النقطة، انظر: وبشكل أوسع، ص 267-273.
(267) *ثمانية عشر درسا حول المجتمعات الصناعية*، م س، ص 87-88.
(268) علينا، بكل تأكيد، أن نأخذ بالاعتبار حالة الحكام «غير الحكماء».
(269) م ن، ص 89.
(270) م ن، ص 90.
(271) حول هذه النقطة، انظر: *مراحل الفكر الاجتماعي*، م س، ص 547.
(272) «الطبقة الاجتماعية، الطبقة السياسية، الطبقة الحاكمة» في *دراسات اجتماعية*، م س، ص 152.
(273) م ن، ص 155.
(274) *مراحل الفكر الاجتماعي*، م س، ص 477.
(275) م ن، ص 477-478.
(276) ريمون آرون *خيبات التقدم، بحث حول جدلية الحداثة*، م س، ص 51.
(277) «المكيافيلّية، مذهب أنظمة الطغيان الحديثة»، في *مكيافيلّي وأنظمة الطغيان الحديثة*، م س، ص 185.
(278) *مكيافيلّي وأنظمة الطغيان الحديثة*، م س، ص 72-73 (التشديد لنا).
(279) *المكيافيلّيون*، م س، ص 78.
(280) م ن، ص 8.
(281) مكيافيلّي، *الأحاديث*، م س، الكتاب الأول، الفصل الرابع، ص 390.
(282) *المكيافيلّيون*، م س، ص 80.
(283) م ن، ص 119.
(284) م ن، ص 123.
(285) م ن، ص 124-125 (التشديد لنا). ربما استند بورنهام إلى بعض تحليلات موسكا في كتابه *مبادئ في علم السياسة*، حيث نجد صدى لكتاب *الأحاديث* حول هذا الموضوع: «في كل الأحوال، كانت روما الجمهورية، الدولة القديمة التي تحقق فيها، بشكل أفضل، الدفاع القانوني، وكانت الحروب الأهلية فيها أقل دموية، بالنتيجة». ويشير موسكا إلى المشاغبات التي حركت حياة الجمهورية الرومانية، من دون أن تتحول إلى زمر (*مبادئ في علم السياسة*، م س، ص 782-783.
(286) *المكيافيلّيون*، م س، ص 125-126. حول تطور موسكا ( M. delle Piane, *Gaetano Mosca. Classe politica e liberalismo, Napoli, Edizioni scientifiche italiane*, 1952,

p. 296 sq.)/(انظر: ماريو ديلّه بيانه، *غايتانو موسكا الطبقة السياسية والليبرالية*.

(287) *المكيافيلّيون*، ص 273-274.

(288) م ن، ص 274.

(289) م ن، ص 275.

(290) *مدخل إلى الفلسفة السياسية*، م س، ص 72-73.

(291) م ن، ص 72.

(292) م ن.

(293) م ن.

(294) موسكا، *مبادئ العلم السياسي*، م س، ص 681.

(295) *مدخل إلى فلسفة السياسة*، م س، ص 77.

(296) م ن، ص 79.

(297) م ن.

(298) م ن، ص 80.

(299) *مبادئ في علم السياسة*، ص 692) بخاصة، حول أهمية «الدستور المختلط» لدى موسكا)/(انظر: نوربرتو بوبيّو، «موسكا والحكم المختلط» في *بحث حول العلم السياسي في ايطاليا*، م س، ص 201-219.

(300) *المكيافيلّيون*، م س، ص 126.

(301) *مدخل إلى الفلسفة السياسية*، م س، ص 121.

(302) م ن.

(303) م ن، ص 132.

(304) م ن، ص 133.

(305) حول هذه النقطة، انظر: م ن، ص 185-187.

(306) *مدخل إلى الفلسفة السياسية*، م س، ص 135.

(307) م ن، ص 136.

(308) م ن.

(309) م ن، ص 137.

(310) *ديمقراطية وشمولية*، ص 166، لا يقتصر آرون، مع ذلك، على هذا التعريف السلبي. انظر: سيرج أوديه، *ريمون آرون، الديمقراطية التنازعية*، م س، ص 27 وما يليها.

(311) م ن.

(312) م ن، ص 176.

(313) م ن، ص 191.

(314) م ن، ص 342-343.

(315) *ديمقراطية وشمولية*، م س، ص 342-343.

(316) *مراحل الفكر الاجتماعي*، م س، ص 21-95.

(317) غايتانو موسكا، *مبادئ في علم السياسة*، م س، ص 692–693، 986، 1040.

(318) حول بعض عناصر نقد موسكا لمونتسكيو انظر: إتّوره ألبرتوني، *الفكر السياسي لغايتانو موسكا*، م س، ص 96–99.

(319) م ن، ص 138.

(320) G. Mosca, *Histoire des doctrines politiques depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours*, préf. (et trad. G. Bouthoul, Paris, Payot, 1936. p. 205-210.)/(موسكا، *تاريخ المذاهب السياسية منذ العصور القديمة حتى أيامنا هذه*).

(321) م ن، ص 209.

(322) م ن، ص 210.

(323) م ن، ص 209.

(324) *مراحل الفكر الاجتماعي*، م س، ص 42.

(325) م ن.

(326) م ن، ص 51.

(327) م ن.

(328) م ن، ص 53.

(329) T. B. Bottomore, *Elite and Society*, New York, Basic Books, 1964/(توم ب. بوتومور، *نخب ومجتمع*)، تحمل هذه التحليلات تقاطعات مع رفض نظرية النخب التي قال بها پيتر باشراش ( P. Bachrach, *The Theory of Democratic Elitism: A Critique*, Boston, Little, Brown and co, 1967) *نظرية النخبوية الديمقراطية*). لنشر إلى أن هابرماس يدين بالكثير لباشراش في نقده المتسرع لنظريات النخب يورغن هابرماس ( J. Habermas, *Raison et légitimité*, trad. J. Costes, Paris, Payot, 1973, p. 168)/(*العقل والشرعية*).

(330) م ن، ص 110.

(331) م ن، ص 118–119.

(332) «ألان والسياسة 1952»، في *دراسات سياسية*، م س، ص 75–84.

(333) *مدخل إلى الفلسفة السياسية*، م س، ص 69.

(334) م ن، ص 60.

(335) *مدخل إلى الفلسفة السياسية*، م س، ص 61 (التشديد لنا).

(336) حول الطريقة التي يركب فيها آرون الأنموذج المثالي المكيافيلّيّ مع مرجعية توكفيل، للتعبير عن التوترات بين «مساواة الواقع» و«مساواة الحق» (وفقاً للأنموذج مثالي يمكن نعته بالمكيافيلّيّ التوكفيلي)، انظر: سيرج أودييه، *توكفيل العائد*، م س، ص 86–121.

(337) *مقالات حول المكيافيلّيّة الحديثة*، م س، ص 111.

(338) م ن.

(339) انظر: سيرج أودييه، *ريمون آرون الديمقراطية النزاعية*، م س، فصل أول.

(340) *مكيافيلّي وأنظمة الطغيان الحديثة*، م س، ص 111.

(341) م ن.
(342) م ن.
(343) ***مكيافيلي وأنظمة الطغيان الحديثة***، م س، ص 111-112.
(344) R. Aron, «Structure sociale et structure de l'élite», dans *Études sociologiques*, 142-112 p./(ريمون آرون، «البنية الاجتماعية وبنية النخبة» في ***دراسات اجتماعية***). انظر أيضاً: «طبقة اجتماعية، طبقة سياسية، طبقة حاكمة»، مق س، ص 143-146.
(345) «البنية الاجتماعية وبنية النخبة»، م س، ص 112.
(346) م ن، ص 141.
(347) انظر: «الطبقة الاجتماعية والطبقة السياسية، الطبقة الحاكمة»، ص 161-162.
(348) ***المذكرات***، م س، ص 339.
(349) ***مدخل إلى الفلسفة السياسية***، م س، ص 208.
(350) سيستخدم هذا التعبير في كتاب ***أفيون المثقفين***، ص 177، وبخصوص الماركسية: «متشائمة دفعة واحدة ومتفائلة بالتقسيط، فهي تنشر الإيمان الرومنطيقي في خصوبة التغييرات».
(351) ***مدخل إلى الفلسفة السياسية***، م س، ص 223.
(352) ***المكيافيليون المدافعون عن الحرية***، م س، ص 55-58.
(353) ***مدخل إلى الفلسفة السياسية***، م س، ص 210.
(354) م ن، ص 239.
(355) م ن، كما سيوضح ذلك آرون في ***صراع الطبقات***، ليس من سبب للتفكير في أن الخصومة بين الأفراد والجماعات "مرَضية"، وأن من الأفضل إزالتها، م س، ص 119.
(356) ***مدخل إلى الفلسفة السياسية***، م س، ص 239.
(357) *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité.* nouvelle édition revue et annotée par S. Mesure, Paris, Gallimard, 1986, p. 413./(***مدخل إلى فلسفة التاريخ، مقال في حدود الموضوعية***).
(358) يتطرق آرون، في حديثه عن فيبر، إلى فكرة سياسة الإدراك، في كتابه ***فلسفة التاريخ النقدية***، م س، ص 260.
(359) ***مدخل إلى فلسفة التاريخ***، م س، ص 414.
(360) علينا أن نذكر أنه في كتاب ***الفلسفة النقدية للتاريخ***، تسمح «سياسة الإدراك، التي قال بها فيبر، وفقاً لآرون، بتجنب الخيارين» «كل شيء يتكرر» أو «كل شيء متجدد دوماً»، ص 259. غير أنه، بمعنى ما، من الواضح أن علم اجتماع باريتو يتطابق مع القسم الأول من الخيارين. ومن جهة أخرى، فإن التعارض الذي أدخله كتاب ***مدخل إلى فلسفة التاريخ***، بين «سياسة الإدراك» و«سياسة العقل»، يقدم في جزء منه على أنه رد على «تشاؤم باريتو»، ص 413. غير أن علينا أن نلاحظ أن آرون يشير هنا إلى المبادئ الأساسية لعلم اجتماع باريتو وليس إلى الطريقة التي يتصور بها هذا الأخير عمل النخب.

(361) عرضت هذه الدراسة في *دراسات سياسية*، وهي تستعيد وتعمق السلسلة الثانية (1967) من برنامج محاضرات جيفوردز « «De la conscience historique dans la pensée et dans l'action dans R. Aron, *Leçons sur l'histoire, Cours du Collège de France, édition, présentation et notes par S. Mesure*, Paris, Éditions de Fallois, 1989, p. 532 sq.)/(«في الوعي التاريخي ضمن الفكر والعمل» في كتاب ريمون آرون *دروس حول التاريخ*، محاضرات كوليج دوفرانس).

(362) «مكيافيلّي وماركس»، مق س، ص 60.

(363) م ن.

(364) B. Croce, *Materialismo storico ed economia marxista*, Roma-Bari, Laterza, 1951, p. 112./(بنديتو كروتشي، *المادية التاريخية والاقتصاد الماركسي*).

(365) «مكيافيلّي وماركس»، مق س، ص 63.

(366) م ن، ص 64.

(367) م ن، ص 66.

(368) *مدخل إلى فلسفة التاريخ*، م س، ص 414.

(369) «مكيافيلّي وماركس»، مق س، ص 66.

(370) يشتمل الدفتر الثالث عشر من *دفاتر السجن*، م س، على مراجع ذات أهميـة حـول موسكا وميتشلس. حول هذه النقطة انظر: هوامش كارمينو دونزيلّي، في ( .A. Gramsci *Quaderno 13. Noterelle sulla politica del Machiavelli*, C. Donzelli (ed.), Torino, Einaudi, 1981, p. 24-25)/(أنتونيو غرامشي، *الدفتر 13، ملاحظات حـول سياسـة مكيافيلّي*). حول غرامشي، مكيافيلّي ومنظرو النخب، انظر أيضاً: ( A. R. Buzzi, *La théorie politique d'Antonio Gramsci*, Louvain, Nauwelaerts, 1967, p. 236, p. 145-161)/(أ. ر. بوزي *النظرية السياسية لدى غرامشي*. ثم أشار إلى ذلك نوربرتو بوبيّـو ( N. Bobbio, «Gramsci e gli studi politici in Italia» in *Saggi su Gramsci*, Milano, Feltrinelli, 1990, p. 87 sq)/(«غرامشي والدراسات السياسية في إيطاليا»، في *بحث حول غرامشي*). حول هذه المسألة انظـر ( G. Galli, «Gramsci e le teorie delle "élites"» in *Gramsci e la cultura contemporanea*, t. II, p. Rossi (ed.), Roma, Editori Riuniti, 1975, p. 201-216)/(جيورجيو غالي، «غرامشي ونظرية النخب»، في *غرامشـي والثقافـة المعاصرة*). انظر أيضاً: ( M. A. Finocchiaro, «Gramsci e Gaetano Mosca», in *Gramsci e l'Italia*, R. Giacomini, D. Losurdo, M. Martelli (eds.), Napoli, La Città del Sole, 1994, p. 113-158)/(ماوريزيو فينوشيارو، «غرامشي وغايتـانو موسـكا»، في *غرامشـي وإيطاليا*).

(371) «مكيافيلّي وماركس»، مق س، ص 67–68.

(372) م ن، ص 70.

(373) م ن، ص 72–73.

(374) م ن، ص 73.

(375) م ن، (التشديد لنا).

(376) م ن، (التشديد لنا).

(377) انظر بخاصة: (Pensée 121 éd. Lafuma des *Pensées* de Pascal)/(*الفكـــرة* الشـــهيرة (121) (منشورات لافوما *أفكار بسكال*)، من الخطر أن نبين بوضوح للإنسان كم هو مســـاوٍ للوحوش، من دون أن نوضح له عظمته، كما أن من الخطر أكثر أن نبين له عظمته مـــن دون دناءته. نادرون هم الليبراليون مثل آرون، الذين استعانوا هكذا بپسكال. انظر: مع ذلك، أعمال الألماني فلهلم روبكه (W. Röpke) أكثر المفكرين الليبراليين قرباً من پسكال. وهكذا يقارن روبكه بين "تفاؤل" روسو و"تشاؤم" پسكال. ويشير إلى أن الليبرالي يؤمن تماماً، كما پسكال، بعظمة الإنسان، كما يؤمن بدناءته» (*La crisi del collettivismo*, trad. C. Antoni et M. Biscione, Florence, La Nuova Italia, 1951, p. 94)/(*أزمة الجماعية*). لنشر أن نقد روبكه لـــ "تفاؤل" روسو قريب من النقد الذي قدمه موسكا الذي عرفه خـــير معرفة.

(378) حول هذه النقطة (S. Mesure, *Aron et la raison historique*, Paris, Vrin, 1984.)/(انظر: سيلڤي موزور، *آرون والعقل التاريخي*). وبدقة أكثر، وحول الفرضـــيات الفلســـفية للتناقضات التي همنا هنا: (A. Renaut, «Politique de l'entendement et politique de la raison. De Raymond Aron à Fichte», *Cahiers de philosophie politique et juridique* (Caen, PUC). 1989, p. 27-39)/(ألان رُنو سياسة الإدراك وسياسة العقل، من آرون إلى فيخته، *دفاتر الفلسفة السياسية والحقوقية*).

(379) سيلڤي موزور، م ن، ص 55.

(380) انظر: الجزء الثاني من كتاب سيلڤي موزور المكرّس لـــ «الفلسفة التعددية التاريخية»، ص 59.

(381) م ن، ص 54.

(382) حول النزعة التقدمية لدى آرون، انظر: سيلڤي موزور، «الموضوعية النظرية والموضوعية العملية لدى ريمون آرون. من التاريخ إلى السياسة»، *دفـــاتر الفلســـفة السياســـية والحقوقية*، مق س، ص 22-23)

(383) «مكيافيلّي وماركس»، مق س، ص 74.

(384) ننسى في الغالب، أن آرون وبعض "الليبراليين" في عصره لم يكونوا جميعاً من العقائديين المناهضين للماركسية، كما سيكون الحال لاحقاً. (انظر: مثلاً، في إيطاليـــا الليـــبرالي پانفيلو جنتيله الذي يشرح في كتابه لعام 1955 - (P. Gentile, *L'idea liberale*, introd. T. Amato, Soveria Mannelli, Rubbettino Editore, 2002, p. 71)/(*الفكرة الليبرالية*) - أن على «المذهب الليبرالي أن يتعلم شيئاً من ماركس». يقول جنتيله: «علينا أن نؤكد أنه لا يمكن لليبراليين إلاّ أن يعتبروا أنفسهم ماركسيين بمعنى ما»، مشيراً إلى نص كروتشي الشـــهير: (*Perchè non possiamo non dirci cristiani*, Bari, Laterza, 1943)/(*لمـــاذا لا*

*نستطيع أن نفصح عن مذهبنا؟*). (بقيت الليبرالية الإيطالية غير معروفة في فرنسا. ويفسر هذا العيب سوء الفهم المتكرر لهذه الموضوعات وينطبق الأمر كذلك على «الليبرالية الاشتراكية» و«الاشتراكية الليبرالية»: إن كاتباً مثل نوربرتو بوبيّو ليس عقائدياً مناهضاً للماركسية، على عكس الفكرة السائدة في فرنسا. وتوضح ذلك مقدمة كتابه الذي يحمل عنوان: ( N. Bobbio, *Né con Marx, né contro Marx*, C. Violi (éd.), Rome, Editio Riuniti, 1997)/(*لست مع ماركس ولا ضده*). إن تحويل «الاشتراكية الليبرالية» إلى أداة يسمح وحده بتجاوز تعقيد هذا التيار الذي من غير الممكن اختصاره في شعار ما مبرمج.

(385) حول آرون و«الاشتراكية الليبرالية»، انظر: سيرج أوديه، *ريمون آرون والديمقراطية النزاعية*، م س، ص 61–88. نبين في هذا الكتاب ارتباطات آرون الشاب مع بعض التيارات ذات الإلهام «الاشتراكي الليبرالي». كذلك هو الأمر مع سلستان بوغليه الذي استخدم مثل ليون بورجوا التعبير عينه «الاشتراكية الليبرالية» (لنشر إلى أن التعبير والموضوع مهمان في مذهب رونوڤييه (renouviériste) بخاصة لدى معلم بوغليه، هنري ميشيل. حول هذه النقطة، انظر: سيرج أوديه «تصور عن الدولة "الاشتراكية الليبرالية؟"» *كوربوس* رقم 48 (2005). ونذكر بخاصة أن آرون قابل كارلو روسُلي شخصياً لدى إيلي هاليفي، وأنه قرأ باهتمام أعمال هنري دُ مان (H. De Man) التي ساهمت في نشوء «الاشتراكية الليبرالية» بالرغم من أن دُ مان لم يكن «اشتراكيا ليبراليا» بالمعنى الدقيق للكلمة، كما تشهد بذلك انحرافاته السياسية والإيديولوجية الخطرة، والتي لم تكن عرضية فقط. ومع ذلك، نبين أن آرون، بالرغم من بعض ارتباطاته مع الاشتراكية الليبرالية، لا ينتمي إلى هذا التيار الفكري، باعتباره أكثر ميلاً لليبرالية منه إلى الاشتراكية.

## *هوامش الفصل الثاني*

(1) تقع مسألة المكيافيلّية، أيضاً، في صلب تساؤلات سارتر حول الشيوعية، وحول مسألة الغاية والوسائل، وحول دور الكاتب، انظر: محاضرة 1946 ( *La responsabilité de l'écrivain*, Paris, Verdier, 1998, p. 48, 50, 58.)/(*مسؤولية الكاتب*).

(2) Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*, Introduction C. Lefort, Paris, Gallimard, 1980 [1947], p. 39-79.)/(ميرلو – بونتي *النزعة الإنسانية والرعب، بحث حول المشكلة الشيوعية*، مقدمة كلود لوفور).

(3) Merleau-Ponty, «La guerre a eu lieu» (1945), dans *Sens et non-sens*, Paris, Gallimard, 1996 [1948], p. 182.)/(«وقعت الحرب» (1945)، في كتاب *المعنى واللامعنى*).

(4) لقد نسق ميرلو – بونتي، بشكل حقيقي، مفهوم «الممارسة» في كتابه *مغامرات الجدلية* الذي يقوم عليه فهمه لماركسية ماركس في كتابه *النزعة الإنسانية والرعب*. انظر

بخاصة: «إن كلية عبارة «بكل الوسائل» المرحة، لا تمت بصلة إلى الماركسية. فعلينا أولاً أن نلاحظ أن صنفي "الغايات" و"الوسائل" غريبين تماماً عن الماركسية، ص 232.

(5) «وقعت الحرب»، م س، ص 182 (التشديد لنا)

(6) «Note sur Machiavel» (1949), dans *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 283./(«مذكرة حول مكيافيلّي» (1949) في *رموز*).

(7) «وقعت الحرب»، م س (التشديد لنا)، ص 173.

(8) *النزعة الإنسانية والرعب*، م س، ص 171.

(9) م ن، ص 206.

(10) م ن، ص 207)، انظر بخاصة: «تحليلات ماركس التي تؤكد أن مكيافيلّي وكامپانيلا أولاً، ثم سپينوزا وهوبس وهوغو غروتيوس، وحتى روسو وفيخته وهيغل، قد بدأوا النظر إلى الدولة بعيون بشرية، وعرضوا قوانينها الطبيعية بناء على العقل والتجربة» (*Rheinische Zeitung, 14 juillet*, dans *K. Marx, Œuvres, III, Philosophie*, M. Rubel (éd.), Paris, Gallimard, 1842, 219) (*صحيفة الراين 14 تموز 1842* في ك ماركس، *الأعمال (3) الفلسفة*، مكسيميليان روبيل (محرر) باريس غاليمار، ص 219. انظر أيضاً: حكم إنجلس على عصر النهضة في كتابه (*Introduction à la Dialectique de la nature*, Paris, Éditions Sociales, 1952, p. 31)/(*مدخل إلى جدلية الطبيعة*): «كان مكيافيلّي رجل دولة ومؤرخاً وشاعراً، كما كان الكاتب العسكري الأول الجدير بهذا الاسم في العصور الحديثة». ونشير إلى أن هذه الأحكام تتعارض مع أحكام برودون حول مكيافيلّي.

(11) *النزعة الإنسانية والرعب*، م س، ص 225.

(12) Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, p. 456/(ميرلو - بونتي، *فينومينولوجيا الإدراك*).

(13) *النزعة الإنسانية والرعب*، م س، ص 194-195.

(14) م ن، ص 307.

(15) «مذكرة حول مكيافيلّي»، مق س، ص 275.

(16) منهج يدعونا ميرلو - بونتي نفسه إلى اتباعه، كما ورد لاحقاً في مقدمة *مغامرات الجدلية*: «طالما أن علينا أن نتفادى، في الفلسفة السياسية، «المظهر المزيف للمؤلفات المنهجية التي تنشأ، كما غيرها، من تجربتنا، إلاّ أنها تدعي أنها نتحت من العدم، وتبدو بذلك، وفي اللحظة التي تلتحق فيها بمشكلات الحاضر، أنها تبرهن على تدخل السماء حين تقتصر على اكتشاف أصولها بطريقة علمية» (*Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955, p. 7)/(*مغامرات الجدلية*).

(17) انظر بخاصة: *النزعة الإنسانية والرعب*، م س، ص 125-134.

(18) Merleau-Ponty, «Psycho-sociologie de l'enfant», dans *Merleau-Ponty à la Sorbonne*, Paris, Cynara, 1988, p. 276./(ميرلو - بونتي، «علم الاجتماع النفسي للطفل»، في *ميرلو - بونتي في السوربون*).

(19) «الوعي واكتساب اللغة»، في *ميرلو – بونتي في السوربون*، م س، ص 86.

(20) «البطل، الإنسان»، في *المعنى واللامعنى*، ص 22.

(21) وفقاً للعبارة الموفقة التي استخدمها بول فالاديه (P. Valadier) في كتابه (Machiavel et la *fragilité du politique*, Paris, Seuil, 1996.)/(*مكيافيلّي وهشاشة الشأن السياسي*).

(22) «وقعت الحرب»، م س، ص 180.

(23) «مذكرة حول مكيافيلّي»، م س، ص 281.

(24) «وقعت الحرب»، م س، ص 170.

(25) «Le manifeste communiste a cent ans», *Le Figaro littéraire*, avril 1948, p. 1-2, dans Merleau-*Ponty. Parcours 1935-1951*, Paris, Verdier 1997. p. 103-10)/(«مضت مئة عام على البيان الشيوعي» في ميرلو – بونتي، *مسارات، 1935–1951*).

(26) م ن، ص 107.

(27) *النزعة الإنسانية والرعب*، م س، ص 306.

(28) «مذكرة حول مكيافيلّي»، م س، ص 281.

(29) رفض ميرلو – بونتي تشخيص بورنهام المتعلق ببيروقراطية العالم الحديث. انظر: الحوار مع بيار فوجيرولاس، حيث يسأل ميرلو – بونتي: «لِمَ هناك حتمية بيروقراطي وسماوية؟ (P. Fougeyrollas «L'avenir du socialisme», *Cahiers de la république* [1959] dans *Merleau-Ponty, Parcours deux*. 1951-1961, Paris, Verdier. 2000, p. 245)/(«مستقبل الاشتراكية»، *دفاتر الجمهورية* [1995]، في ميرلو – بونتي *المسار الثاني 1951–1961*، م س، ص 245.

(30) «مذكرة حول مكيافيلّي»، م س، ص 283.

(31) م ن، حول كونية فكرة ميرلو – بونتي في الاعتراف، انظر: (J. Hyppolite. «Le phénomène de la "Reconnaissance Universelle" dans l'expérience humaine» dans *Figures de la pensée philosophique, t. II*, Paris, PUF, 1991, p. 249-253)/(جان هيپوليت، «ظاهرة "كونية الاعتراف" في التجربة البشرية» في *أعلام من الفكر الفلسفي*).

(32) ميرلو – بونتي، مقدمة *رموز*، م س، ص 18.

(33) م ن، ص 19.

(34) م ن، ص 47.

(35) *Umanesimo e scienza politica*, E. Castelli (ed.), Milano, Carlo Marzorati Editore, 1951, p. 297-308.)/(*النزعة الإنسانية والعلم السياسي*) يشتمل الكتاب على مساهمات فرنسية، بخاصة يانكيليفيتش وهيپوليت ولوسين ورونوديه، وهو يتموضع ضمن سياق تجديد التساؤلات حول موضوع «مكيافيلّية» مكيافيلّي، حتى لو لم يكن السؤال جديداً، في ذلك الحين. (انظر على سبيل المثال: L. Bizzari, *Machiavelli antimachivellico*, Firenze, La Nuova Italia 1940)/(إدواردو بيزاري، *مكيافيلّي ضد مكيافيلّي*).

(36) *Les Temps modernes*, n°48, 1949, p. 577-593. (*مجلة الأزمنة الحديثة*).

(37) م ن، ص 297، انظر: حول هذا الموضوع جيوڤاني إنڤيتو (في كتابه *G. Invito, Merleau-Ponty e la filosofia come vigilanza*, Lecce, Edizioni Milella, 1981, p. 113.)/(*ميرلو – بونتي وفلسفة اليقظة*).

(38) انظر: رونوديه، *مكياڤيلّي*، م س. لنذكّر أن ميرلو – بونتي يورد فقرات من *الأحاديث* بالعودة الصريحة إلى الترجمة التي اعتمدها رونوديه. وحول تفسير هذا الأخير، انظـــر: التقديم والنقاش القاسي الذي قام به لوفــــور (*Le travail de l'œuvre Machiavel*, Paris, Gallimard, 1972, p. 178-190)/(*تأثير مؤلفات مكياڤيلّي*).

(39) S. Weil, «Un soulèvement prolétarien à Florence au XIV e siècle», *La critique sociale*, n°11, mars 1934, désormais dans *Œuvres complètes*, t. II, *Écrits historiques et politiques*, vol. 1, *L'engagement syndical* (1927-juillet 1934), établi et annoté par G. Leroy, p. 334-350)/(سيمون ڤيْل، «انتفاضة بروليتارية في فلورنسا القرن الرابع عشر، النقد الاجتماعي» في الأعمال الكاملة الجزء الثاني *الكتابات التاريخية والسياسية* الجزء الأول، *الالتزام النقابـــي*، تستحق هذه الدراسة الذكر، بشكل خاص، إذا علمنــــا أن لوفور منح لاحقاً أهمية أكبر لنص مكياڤيلّي هذا حول عصيان تشيومبي (Ciompi).

(40) لويس دُ ڤيلفوس، *مكياڤيلّي ونحن*، م س، ص 93. يشير بيار مسنار، من جهته، إلى أن مكياڤيلّي «يرى في صراع الشعب ضد مجلس الشيوخ، ثم في صراع خطباء الشعب ضد القناصل، مصدر الحرية الرومانية، بالرغم من كل التطرف وكل العنف، وهو أيضـــاً المحرض على قيام الجمهورية وحياتها ذاتها. إننا أمام مفهوم سوريل حول التعارضـــات الخصبة والنزاع الضروري الذي لا يحدث، من دون قدْر من العظمة المأساوية (*انطلاقة الفلسفة السياسية في القرن الســـادس عشـــر*، م س، ص 61). انظـــر: (E. Janni, *Machiavelli* [1927], Milano, dall'Oglio, 1989, p. 289-290)/(إتّوره يـــاني، *مكيـــاڤيلّي* [1927])؛ وانظر: أيضاً (G. De Ruggiero, *Storia della filosofia, part. III, Rinascimento, riforma e controriforma*, Bari, Laterza, 1950, p. 65)/(انظر غيدو دُ رجـــيرو، *تـــاريخ الفلسفة*، القسم الثالث، *النهضة والإصلاح والاصلاح المضاد*). يعتبر پيرو غـــوبيتّي (P. Gobetti) منشط مجلة *الثورة الليبرالية* في إيطاليا، الفيلسوف الذي فهم بدرجة عالية من الوضوح التطورات المكياڤيلّيّة حول خصوبة النزاع. لا يغيب هذا الاهتمام بموضوعة النزاع عن أهم توجهات الليبرالية النزاعية التي دافع عنها هذا الفيلسوف. ويأتي من هنا أيضا حكمه المعقد على الماركسية: فإذا هو رفض مظاهرها الحتمية، إلاّ أنه قد وافـــق، بالمقابل على تحليلها للصراع الطبقي. ويرى غوبيتّي، أن ليبرالياً، مثل كروتشـــي، قـــد أخطأ في رفض المفهوم الماركسي للصراع الطبقي. ويعتبر هذا النقد صحيحاً، بالتأكيد، في مواجهة الفهم الغيبـــي، ذي الطبيعة المثالية الهيغلية، الذي يؤمن بـــالزوال النـــهائي للطبقات. ولا يعتبر هذا النقد ملائماً للتعبير عن الحقيقة الفعلية للمجتمعات الحديثـــة، حيث يقوم النزاع السياسي والاجتماعي بدور جوهري في بزوغ الحرية.

(41) «مذكرة حول مكيافيلّي»، م س، ص 267.
(42) *الأمير*، الفصل الخامس والعشرون، م س، ص 345.
(43) «مذكرة حول مكيافيلّي»، م س، ص 267.
(44) *الأمير* الفصل الرابع عشر، م س، ص 332.
(45) «مذكرة حول مكيافيلّي»، م س، ص 271.
(46) *الأمير*، الفصل التاسع، م س، ص 317: «أضف إلى ذلك أننا لا نستطيع أن نرضي، بطريقة مشرّفة، الكبار من دون الإساءة إلى الآخرين. غير أن من الممكن، بكل تأكيد أن نقوم بذلك مع الشعب: لأن هدف الشعب أكثر شرفاً من هدف الكبار، إذ يسعى هؤلاء إلى الاضطهاد، فيما يرغب الشعب في تجنبه».
(47) *الأمير*، الفصل العشرون، م س، ص 325.
(48) «مذكرة حول مكيافيلّي»، م س، ص 269.
(49) م ن، ص 271.
(50) *الأمير*، الفصل الثالث والعشرون، م س، ص 361.
(51) «مذكرة حول مكيافيلّي»، م س، ص 271.
(52) م ن، ص 267–268.
(53) انظر: *الأمير*، الفصل العاشر، م س، ص 321–322.
(54) م ن. (يستعيد هنا ميرلو - بونتي، كما في مكان آخر، ترجمة للنص الإيطالي، فيها الكثير من التصرف).
(55) ميرلو - بونتي «الطفل في نظر البالغ» في *ميرلو - بونتي في السوربون*، م س، ص 90 (التشديد لنا).
(56) م ن.
(57) انظر: رونوديه، *مكيافيلّي*، م س، الفصل الرابع والخامس.
(58) «مذكرة حول مكيافيلّي»، م س، ص 280.
(59) رسالة مكيافيلّي إلى فرانشيسكو فتّوري، العاشر من كانون الأول (1513) انظر: *الأعمال الكاملة*، م س، ص 1436.
(60) «مذكرة حول مكيافيلّي»، م س، ص 280.
(61) *فينومينولوجيا الإدراك*، م س، ص 415.
(62) م ن، (التشديد لنا).
(63) «مذكرة حول مكيافيلّي»، م س، ص 280–281.
(64) م ن، ص 272.
(65) ميرلو - بونتي، «الحركة الفلسفية الحديثة» (1946)، في *مسارات* (1935–1951)، م س، ص 66.
(66) انظر: إريس ماريون يونغ، «العدالة وسياسة الفروق»، م س، ومع ذلك، فإن معالجة ميرلو - بونتي لهذا الموضوع لا تخضع للفرضيات نفسها.

(67) Merleau-ponty, «Les relations avec autrui chez l'enfant», dans *Parcours* 1935-1951, p. 161/(ميرلو – بونتي «علاقات الطفل بالآخرين» في *مسارات*، 1935–1951).

(68) J.-P. Sartre, *Réflexion sur la question juive*, Paris, Gallimard, 1954, p. 178/(جان پول سارتر، *حول المسألة اليهودية*).

(69) «مذكرة حول مكيافيلّي»، ص 278.

(70) م ن، ص 279.

(71) *فينومينولوجيا الإدراك*، م س، ص 409–410.

(72) «المنهجيات في علم نفس الطفل» في *ميرلو – بونتي في السوربون*، م س، ص 466.

(73) م ن، ص 467.

(74) م ن، ص 472.

(75) لقد عمق لوفور هذه التساؤلات حول التربية. انظر: (« Formation et autorité» (1979) dans *Écrire à l'épreuve du politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1992)/(«التأهيل والسلطة» (1979) في *الكتابة في امتحان الشأن السياسي*؛ انظر: النقد البارع في كتاب *الخطابات التحريرية المزيفة* التي تتطلب، من وجهة نظر لوفور، هدم كافة العلامات الرمزية.

(76) «مذكرة حول مكيافيلّي»، م س، ص 275.

(77) م ن.

(78) م ن.

(79) حول هذه النقطة «الحركة الفلسفية الحديثة» مقابلة مذكورة، ص 68. «اتفق تماماً مع [سارتر] في تعريف الإنسان من خلال عدد من التناقضات، مثل تناقض الوعي والهدف، ومن أجل الذات، وفي الذات، أو تناقض من أجل الذات ومن أجل الآخرين. ويختلف توجهي عن توجهه لأنه يرى باستحالة تجاوز هذه التناقضات الأساسية». وحول التعارض بين ميرلو – بونتي وسارتر في ما يتعلق بهذه المسائل: A. de Waelhens, *Une philosophie de l'ambiguïté. L'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty*, Louvain, Nauwelaerts, 1978, p. 250, sq/(انظر: ألفونس دُ ڤايلهنس، *فلسفة الغموض، وجودية موريس ميرلو – بونتي*).

(80) «مذكرة حول مكيافيلّي»، م س، ص 268.

(81) من أجل تحليل هذه العبارة الشهيرة، انظر: فرانسيس جينسون ( F. Jeanson, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, préf. J.-P. Sartre, Paris, Seuil, 1965, p. 213-216.)/(*المشكلة الأخلاقية وفكر سارتر*. يرى سارتر أنه قد أسيء فهم هذا التأكيد ( *Un théâtre de situations*, M. Contat et M. Rybalka (éd.), Paris, Gallimard, 1973)/(انظر: *مسرح المواقف*): «مهما كانت حلقة الجحيم التي نعيش فيها، اعتقد أننا قادرون على كسرها»، ص 238.

(82) لقد صاغ سارتر هذه الأولية بوضوح «إن النزاع، هو المعنى الأصلي للكائن – من أجل – الآخرين»، *الوجود والعدم*، باريس، غاليمار 1943، ص 431.

(83) «الوجودية عند هيغل»، في *المعنى واللامعنى*، ص 86.

(84) «مذكرة حول مكيافيلّي»، م س، ص 268.
(85) «الوجودية عند هيغل»، م س، ص 85.
(86) *فينومينولوجيا الإدراك*، م س، ص 408.
(87) انظر: حول هـذه النقطـة فرانسـيس جينسـون، *المشـكلة الأخلاقيـة وفكـر سارتر*، م س، بخاصة ص 214 وما يليها.
(88) *فينومينولوجيا الإدراك*، م س، ص 414-415.
(89) انظر: التحليلات حول السادية في كتاب *الوجود والعدم*، م س، ص 449-450.
(90) «مذكرة حول مكيافيلّي»، م س، ص 268.
(91) «العلاقات مع الآخر لدى الطفل»، في *ميرلو - بونتي في السوربون*، م س، ص 322. والتعارض هنا واضح مع سارتر أيضاً.
(92) م ن، ص 350.
(93) «مذكرة حول مكيافيلّي»، م س، ص 273.
(94) *فينومينولوجيا الإدراك*، م س، ص 511.
(95) م ن.
(96) م ن، ص 511-512.
(97) «وقعت الحرب»، مق س، ص 175.
(98) «العلاقات مع الآخرين لدى الطفل»، في *ميرلو - بونتي في السوربون*، م س.
(99) م ن، ص 319.
(100) *النزعة الإنسانية والرعب*، م س، ص 152-153.
(101) م ن، ص 133.
(102) «مذكرة حول مكيافيلّي»، م س، ص 272.
(103) وفقاً لفرضية كروتشي: ( B. Croce, *Etica e politica*, Roma-Bari, Laterza, 1945, p. 251 sq.)(*الأخلاق والسياسة*؛ *Storiografia e idealtà morale*, Roma-Bari, Laterza, 1950, p. 153-166)(*علم التاريخ والمثالية الأخلاقية*). ومن أجل تحليـل متـوازن لشـرح كروتشي لمكيافيلّي، انظر: ( V. Masiello, *Classi e stato in Machiavelli*, Bari, Adriatica Editrice, 1971, p. 13 sq.)(فيتيليو ماسيلّيو، *الطبقات والدولة عند مكيافيلّي*).
(104) «مذكرة حول مكيافيلّي»، م س، ص 273.
(105) م ن.
(106) *الأمير* الفصل السابع عشر، ص 338-339، «يعتبر سيزار بورجيا قاسياً غير أن قسـوته أعادت بناء روما ووحدتها، وأعادتها إلى السلام والثقة».
(107) أغوسطين رونوديه، *مكيافيلّي*، م س، ص 273، ما يليها.
(108) *النزعة الإنسانية والرعب*، م س، ص 74-75.
(109) م ن، ص 539: «يجب على الأمير أن يفرض الخوف كي لا يكون مكروهاً إذا لم يكن محبوباً».

(110) «مذكرة حول مكيافيلي»، م س، ص 269.
(111) *فينومينولوجيا الإدراك*، م س، ص 344.
(112) م ن.
(113) «العلاقات مع الآخرين لدى الطفل»، م س، ص 228. وحول تحليلات ميرلو - بونتي حول الحب - الذي يدين بالكثير منها لألان - انظر: *Le primat de la perception*, Paris, Verdier, 1996, p. 70-71 (*أولية الإدراك*). يستخدم ميرلو - بونتي، أيضاً، مصطلح «الثقة» الذي يظهر في «مذكرة حول مكيافيلي» (مع مصطلح "نقد الثقة") في حديثه عن الحب لدى البالغ المدعوم بحنان *موثوق*. («الإنسان والعداوة» *رموز*)، م س، ص 289 (التشديد لنا).
(114) «مذكرة حول مكيافيلي»، م س، ص 274.
(115) Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, Paris, PUF, 1990 (1 re éd. 1942), p. 187) (ميرلو - بونتي (*بنية السلوك*).
(116) «مذكرة حول مكيافيلي» م س، ص 275.
(117) *النزعة الإنسانية والرعب*، م س، ص 61-62.
(118) p. 14, 15, 22, 51). نعرف أن ديدرو يعرّف الممثل بفقدان الإحساس، أي «بالاستعداد المتساوي للقيام بكافة الشخصيات والأدوار» ( *Le paradoxe sur le comédien*, Paris, Mille et une nuit, 1999, p. 12)(*المفارقة حول الممثل*) ويظهر تعبير "أشباح"، مرات عدة في كتاب *المفارقة*، ص 14، 15، 22، 51.
(119) علينا ان نشير، إلى جانب بعض الروابط المؤكدة، إلى أن هذا الإلحاح على البعد المخيالي للسياسة يميز ميرلو - بونتي، بشكل واضح، عن توصيف آرندت للخير العام باعتباره خيراً للملأ. تلح آرندت بقوة، في الفصل الخامس من *شرط الإنسان الحديث* (ترجمة فراديه Fradier) وتقديم بول ريكور (P. Ricoeur)، باريس، كالمان ليفي (1983) على مسألة حيز العلن الذي يسمح «بكشف الفاعل في القول والفعل»، ص 231. وعلى العكس من ذلك، يظهر كتاب «مذكرة حول مكيافيلي» أن الأمير لا يظهر على الإطلاق أنه فرد متفرد كاشف عن ذاته، بل باعتباره صورة متخيلة.
(120) «Structure et conflits de la conscience enfantine», dans *Merleau-Ponty à la Sorbonne*, p. 226/(«بنية الوعي الطفولي ونزاعاته»، في *ميرلو - بونتي في السوربون*).
(121) انظر حول هذا الموضوع: *Les Dieux*, Paris, Gallimard, 1958, p. 34, 55، يشير ميرلو - بونتي إلى «الطابع السحري» للعلاقات البشرية. («بنية الوعي الطفولي ونزاعاته»).
(122) م ن، ص 233.
(123) J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Hermann, 1975 1re éd. 1938./(جان بول سارتر، *المخطط العام لنظرية الانفعالات*). انظر بخاصة: الإحالة إلى ألان، ص 38. وحول أهم موضوعات *المخطط العام* انظر: فرانسيس جينسون *المشكلة الأخلاقية وفكر سارتر*، م س، ص 39-54) وحول السلوك السحري، انظر أيضاً: ص 228-229. إنّ دَين سارتر لألان، في هذا النص كبير جداً.

(124) «بنية الوعي الطفولي ونزاعاته»، م س، ص 228.

(125) *الأمير*، الفصل الثامن عشر، ص 343: «كل منا يرى ما تبدو عليه، والقليل يدرك ما تكون، ولا يجرؤ هذا القليل على معارضتها، تلك الكثرة التي تملك جلال الدولة، من أجل الدفاع عنها.

(126) *فينومينولوجيا الإدراك*، م س، ص 374.

(127) «بنية الوعي الطفولي ونزاعاته»، م س، ص 230.

(128) م ن، ص 231.

(129) *فينومينولوجيا الإدراك*، م س، ص 343.

(130) م ن، من أجل شرح أدق لهذه التحليلات، انظر: ألفونس د فايلهنس، *فلسفة الغموض*، م س، ص 210.

(131) من هنا تأتي أفكار سارتر حول الفرق بين السينما والمسرح. يلح سارتر على البعد الذي يظهر فيه الممثل: فيما أستطيع، في السينما، الاندماج مع هذه الشخصية أو تلك، فإن بعداً مطلقاً يحل محل هذا كله في المسرح. وهكذا، «إن الآخر [في المسرح] لا ينظر إليّ أبداً، وإذ ما نظر إليّ مصادفة، فإن الممثل والمخيال يزولان عندئذ». يوضح سارتر أن «الممثل بعيد لدرجة أستطيع معها، في الوقت ذاته، أن أراه، فيما لا أستطيع أن ألمسه ولا التأثير فيه» («الأسلوب الدرامي» [1944] في كتاب *مسرح المواقف*، م س، ص 28). يقوم الفرق بين سارتر وميرلو – بونتي على أن الأخير يجهد في تحليل العمل الأسطوري للأمير من خلال إعادة النظر بالطريقة التي يعرض بها سارتر الفرق بين الحقيقي والمتخيَّل. وتأخذ إعادة النظر هذه أهمية متنامية في بعض هوامش *المرئي واللا مرئي*: «يعادل صمت الإدراك سلكاً من الحديد لا أستطيع أن أتحدث عن ماهيته، ولا عن عدد جوانبه. وهو مع ذلك حاضر (يتعرض للنقض هنا المعيار نفسه لما يمكن ملاحظته، وفقاً لسارتر وكذلك معيار المخيال وفقاً لألان في الإدراك) (*المرئي واللا مرئي*، م س، ص 322. يلمح ميرلو – بونتي إلى نقاش سارتر لألان حيث يشرح سارتر، في حديثه عن مثال المجمع الإلهي الشهير، بأن ليس بإمكان المجمع الإلهي الظهور لوعي يستخدم الخيال بالطريقة التي يظهر فيها الوعي الإدراكي (*المخيال* – *L'imaginaire*, Paris, Gallimard, 1986, p. 174). وليس مستبعداً حول هذه النقطة أن يتذكر ميرلو – بونتي القارئ المواظب على ألان (كما سارتر، بهذه المناسبة) – بعيداً عن نقده لنظرية المعرفة وتصوره للمخيال – التمييز الأساسي الذي قام به ألان بين النظر واللمس – وهو تمييز قام عليه كتاب Système des Beaux-arts (*نظام الفنون الجميلة*)، وتم استخدامه في تصور كتاب *Les Dieux*. انظر: بخاصة، «مصادر الأسطورة الطفولية»، في كتاب *Les Dieux*، م س، ص 219–257. يستند ألان نفسه إلى مين دوبيران (Maine de Biran) (*Les Dieux*، ص 33) الذي يعتمد على بيركلي (Berkley). إن موضوع *البعد* يعتبر رئيساً بشكل أوسع في نظرية المخيال التي صاغها ألان.

(132) «مذكرة حول مكيافيلّي»، م س، 274.

(133) م ن.

(134) *الأمير*، الفصل الثامن عشر، ص 342. يكتب ميرلو - بونتي، مقتبساً نصف هذه الجملة، ص 274) «على الأمير أن يمتلك الصفات التي يبدو أنه يملكها، كما يقول مكيافيلّي. غير أنه ينهي قائلاً: "وأن يبقى سيد نفسه بشكل كافٍ، كي يعرض تناقضاتها، حين يكون ذلك حلاً"».

(135) انظر: الإحالة إلى سارتر في كتاب «المفارقة حول الممثل» في *المخيال*، م س، ص 367.

(136) *فينومينولوجيا الإدراك*، م س، ص 121-122.

(137) *تجربة الآخرين*، في *ميرلو - بونتي في السوربون*، م س، ص 56.

(138) يشير ديدرو إلى أن تحليلاته حول الممثل تنطبق على رجل السياسة، الذي عليه أيضاً أن يبقى حبيس أحاسيسه، وأن يستطيع تغيير دوره: «يقع الإنسان الحساس، بكثرة، تحت تأثير حجابه الحاجز لدرجة لا يمكنه معها أن يصبح ملكاً وسياسياً عظيماً وقاضياً عظيماً ورجلاً عادلاً وملاحظاً دقيقاً، م س، ص 72.

(139) «مذكرة حول مكيافيلّي»، م س، ص 274-275.

(140) *تجربة الآخرين*، ص 563. لنشر إلى أنه في كتاب *المفارقة* يلح ديدرو على الطابع "المضاعف" للممثل، ويشير في حديثه عن الممثلين الذين اعتمدوا المهنة بعد حياة "عابثة" أو "فاشلة"، إذ تعرضوا للطرد: «لقد ازدراهم الجمهور الذي لم يستطع التخلي عنهم»، م س، ص 65.

(141) «الطفل في نظر البالغ» في *ميرلو - بونتي في السوربون*، م س، ص 104.

(142) *بنية السلوك*، م س، ص 183-184.

(143) «وقعت الحرب»، مق س، ص 173-174.

(144) م ن، ص 174.

(145) «مذكرة حول مكيافيلّي»، م س، ص 275.

(146) *النزعة الإنسانية والرعب*، م س، ص 126.

(147) م ن، ص 84 (التشديد لنا).

(148) م ن، ص 65.

(149) انظر: دُ ڤيلفوس، م س، ص 221-233، «مكيـــافيلّي وريشـــوليو»؛ L. Couzinet, *Le "Prince" de Machiavel et la théorie de l'absolutisme*, Paris, Éditions Rousseau, 1910.)/(لويس كوزيني، *"الأمير" من مكيافيلّي إلى الحكم المطلق*).

(150) «مذكرة حول مكيافيلّي»، م س، ص 269. يمكننا ان نتوجه باللوم إلى هذا التحليل لأنه لم يميز بين مسألة *شرعية* السلطة ومسألة *العدالة* وفقاً لمعيار عام. ولقد قامت قـــراءة لوفور بهذه المهمة بشكل أفضل.

(151) «في كل مكان وفي أي مكان» في *رموز*، م س، ص 164.

(152) م ن، ص 164-165.

(153) مقدمة *رموز*، م س، ص 47.

(154) Merleau-Ponty, «La philosophie aujourd'hui. Cours de 1958-1959» dans *Notes de cours, 1959-1961, texte établi par S. Ménasé*, préf. C. Lefort, Paris, Gallimard, 1966, p. 40. (ميرلو – بونتي «الفلسفة اليوم» *محاضرات* 1958–1959 في *المحاضرات 1959–1961*، أعد النص سستيفاني مينازي وتقديم كلود لوفور.

(155) «وقعت الحرب»، مق س، ص 169.

(156) م ن، ص 174.

(157) *فينومينولوجيا الإدراك*، م س، ص 335.

(158) م ن.

(159) استدعى ميرلو – بونتي مفهوم الأسطورة هذا في مقاله «مئة عام مضت على البيان الشيوعي» للإشارة إلى الفاشية والنازية (مق س، ص 107.

(160) «وقعت الحرب»، مق س، ص 175 (التشديد لنا).

(161) «الطفل في نظر البالغ»، في ميرلو – بونتي في السوربون، م س، ص 159.

(162) إن التحليل السارتري للنزعة المعادية للسامية ذو دلالة، في هذا المقام، فهو يعتبرها سلوكاً مخيالياً يسقط "أسطورة" اليهودي على النزاع الاجتماعي الذي يمزق المجتمع. *حول المسألة اليهودية*، م س، ص 180. من اللافت أن سارتر لا يرى، من أجل إلغاء هذا المخيال المعادي للسامية، مخرجاً سوى تغيير هذا الاستلاب *في واقع* المصادر الاقتصادية والاجتماعية. ونكتشف هنا إذاً إلى أي درجة يقتصر التحليل، وفقاً لمنظور ماركسي أعيد تفسيره في ضوء مكتسبات فينومينولوجيا الخيال – على ظاهرة ناتجة من استلاب أكثر عمقاً. لا نجد هنا بداية لدراسة وضعية المخيال.

(163) يفتح ميرلو – بونتي طريقاً مختلفة تماماً عن تلك التي فتحها علم اجتماع بورديو (Bourdieu) «ما بعد الماركسي». وذلك من خلال الأهمية الممنوحة للمخيال السياسي باعتباره استعادة للنزاع وشرط إنتاجه في آن معاً – وذلك مهما كان الجهد الذي بذله بورديو من أجل إعادة النظر بالماركسية من خلال مفهوم «السلطة الرمزية». ويبدو مؤكداً أن بورديو يلتحق، بشكل جزئي، بقراءة ميرلو – بونتي لمكيافيلي حيث يشير، من خلال العودة إلى بسكال، إلى أن «الأساس الوحيد الممكن للقانون موجود في التاريخ الذي يلغي تماماً، كل نوع من الأسس» وإلى أننا «لا نجد سوى الاعتباطية في مبدأ القانون (بمعناها الثنائي)، أي «حقيقة النهب» و«العنف غير المبرر» (P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997, p. 114.)(بورديو، *تأملات بسكالية*). ويوضح بورديو أيضاً، أن ديكارت قد امتنع دوماً، في هذه المسألة – كما يؤكد ذلك "الحذر" الذي يمارسه «في الحديث عن مكيافيلي» – عن تطبيق صيغة الراديكالية في التفكير في مجال السياسية، خشية أن يقوده ذلك إلى اكتشاف «أن حقيقة النهب» التي أدخلت، مع ذلك من دون مبرر قد أصبحت عقلانية». وهكذا يشير بورديو إلى أن «الشرطة تذكر بوجودها وحده، بالعنف الخارج عن الشرعية الذي يقوم عليها النظام الشرعي»، م س، ص 115. حين يدرس بورديو، وبطريقة ذات دلالة، البعد المخيالي

للسلطة، من خلال دراسة «السلطة الرمزية»، فهو يوضح، في ما يتعلق بمفهوم "الخيال" لدى بسكال (الذي يوصّف كيف يفرض "الكبار" احترامهم على المحكومين)، أن على هذا المفهوم أن يندرج ضمن منظور اجتماعي يرتكز على العنف الرمزي: «نحن هنا بعيدون جداً عن لغة المخيال، التي تستخدم في هذه الأيام أحياناً (...) بالرغم من التوافق اللفظي، مع مايسميه بسكال الخيال "أو "الرأي"، أي الحامل والتأثير في أجساد العنف الرمزي في آن معاً»، ص 205. ولا نعثر لدى بورديو على تفكير حول خصوبة المخيال: يسعى علم الاجتماع في نظره، إلى الكشف عن العنف الأصلي، من خلال إظهار النزاعات الأولية وحلها الاعتباطي (انظر مثلاً: *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil, 1994, p. 107./(*الأسباب العملية حول نظرية الفعل*). ويسعى المشروع الفلسفي لميرلو - بونتي، على العكس من ذلك، إلى إيضاح حدود كل مشروع يعتمد الأصول (بخاصة الفرويدية التقليدية، وكذلك مختلف أشكال النزعات الاقتصادية والاجتماعية، مثل الماركسية في نسختها الضيقة) من خلال إظهار الخصوبة الكامنة في المخيال، بخاصة السياسي والاجتماعي باعتباره شرطاً لقيام مغامرة جماعية.

## هوامش الفصل الثالث

(1) انظر: فيليب رينو Ph. Raynaud. «Société bureaucratique et totalitarisme. Remarques sur l'évolution du groupe "Socialisme ou barbarie"» dans *Autonomie et autotransformation de la société. La philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Genève, Droz, 1989, p. 255-268./(«المجتمع البيروقراطي والنظام الشمولي، ملاحظات حول تطور مجموعة "اشتراكية أم بربرية"، في *الاستقلالية والتحول الذاتي للمجتمع، الفلسفة النضالية لكورنيليوس كاستورياديس*)؛ M. Abensour: «Réflexions sur les deux interprétations du totalitarisme chez Lefort» dans *La démocratie à l'œuvre*. Autour de Claude Lefort, C. Habib et C. Mouchard (éd.), Paris, Éditions Esprit, 1993/(ميغيل أبانسور: «أفكار حول تفسير النزعة الشمولية لدى لوفور»، في كتاب *الديمقراطية الفاعلة*)؛ H. Poltier, *Passion du politique. La pensée de Lefort*, Genève, Labor et Fides, 1998, p. 30-38, p. 57-92./(هوغ پولتييه، *الشغف بالشأن السياسي، فكر لوفور*).

(2) انظر: B. Rizzi, *La Bureaucratisation du monde* (1939): rééd. *Il collettivismo burocratico*, Milano, Sugarco Edizioni, 1977/(برونو ريزي، *التحول البيروقراطي للعالم* (1993)؛ إعادة طباعة *الجماعية البروقراطية*). لقد أثار كتاب *عصر المنظمين* اتهامات بالسرقة من پيار نافيّ (P. Naville). نجد في الواقع، الكثير من نقد الشيوعية الذي قدمه بورنهام في كتاب ريزي، *التحول البيروقراطي للعالم*. انظر: حول هذا النزاع وثائق الملف في كتاب برونو ريزي، *الجماعية البيروقراطية*، ص 103. وانظر: حول استرجاع النزاع A. Orsini, *L'eretico della sinistra. Bruno Rizzi elitista democratico*, intro. V. Cerroni, Milano, Franco Angeli Editore, 2004, p. 38 sq/(ألساندرو

أورسيني، **هرطقة اليسار**، برونو ريزي، **النخبة الديمقراطية**، مقدمة أوغو تشيروني (U. Cerroni)). لنشر إلى أن ريزي يلتحق، كما سيفعل ذلك بورنهام، بنظرية النخب من خلال أعمال ميتشلس، ويظهر مفهوم «الطبقة السياسية» أيضاً، في كتاب *Ill socialismo dalla religione alla scienza*, 6 vol., Milano, Razionalista, 1939-1943 (**الاشتراكية، من الدين إلى العلم** الجزء السادس. وحول مساهمة ريزي في تاريخ الفكر الفوضوي، انظر: G. Berti, *Il pensiero anarchico dal Settecento al Novecento*, Roma-Bari, Manduria, 1998, p. 987-1009/جيامبيترو بيرتي: **الفكر الفوضوي من القرن السابع والقرن التاسع**.

(3) كان هذا هو المعنى الذي حمله مقال كاستورياديس الذي نشره عام 1946 «حول نظام الحكم وضد الدفاع عن الاتحاد السوفييتي»، في كتاب ( *La société bureaucratique*, Paris, Christian Bourgois, 1990, p. 57-64)/**المجتمع البيروقراطي**.

(4) انظر: نقد لوفور لبورنهام في دورية Arguments الذي نشر بعد ذلك تحت عنوان مقال بعنوان «ما البيروقراطية؟» في كتاب **مبادئ نقد البيروقراطية**، م س، ص 306–307. وانظر: من منظور آخر، بيار نافيّ «البيروقراطية والثورة» في دورية *Arguments* العدد 17 عام 1960 الذي يرد على بورنهام و«المنظّرين البورجوازيين للبيروقراطية»: فمن خلال رفض ماركس لا يمكنهم إلاّ الانكفاء على استقلال السلطة وتكوينها الذاتي الذي ينسبونه خطأً إلى مكيافيلّي، ص 58.

(5) انظر: جيمس بورنهام، **عصر المنظمين**، م س، الفصل السابع، «من هم المدراء؟»

(6) م ن، الفصل الرابع عشر «الصيغة الروسية»، الفصل الخامس عشر: «الصيغة الألمانية»؛ الفصل السادس عشر: «مستقبل الولايات المتحدة». وكما يشير، إلى ذلك، ماريو بروتو (M. Proto) فإن الأطروحة العامة تتحدث عن المواقف التي يدافع عنها ماركوزه (M. Proto, *Introduzione a Marcuse*, Manduria, Lacaita Editore, 1968, p. 77 sq)/(ماريو بروتو، **المدخل إلى ماركوزه**).

(7) م ن. الفصل الرابع، «نظرية الثورة الاشتراكية البروليتارية».

(8) ريمون آرون **حوليات حرب** فرنسا الحرية (1940–1945)، م س، ص 623–624. قام ماكس كولينيه (M. Collinet) وجان مينو (J. Meynaud) بنقد أطروحات بورنهام حول سلطة البيروقراطيين، J. Meynaud, *Technocratie et politique*, La Ferté-Bernard, R. Bellanger, 1960/(**التكنوقراطية والشأن السياسي**).

(9) انظر: «**ما البيروقراطية؟**»، مق س، ص 307.

(10) انظر: C. Lefort, «L'image du corps et le totalitarisme», dans *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard, 1981 et 1994, p. 162-163./(لوفور «صورة الجسد والنزعة الشمولية» في **الاختراع الديمقراطي، حدود السيطرة الشمولية**).

(11) انظر: فيليب رينو، مق س.

(12) انظر: ميغيل أبنسور، مق س، ص 83.

(13) لقد حلل لوفور نفسه، هذا التطور، بخاصة في مقدمة إعادة طباعة ***مبادئ نقد البيروقراطية***، م س، ص 7-28.

(14) ميرلو - بونتي ***مغامرات الجدلية***، م س، بخاصة ص 84-86. وحول نقد ميرلو - بونتي لماركس، انظر بخاصة: V. Peillon, *La tradition de l'esprit. Itinéraire de Maurice Merleau-Ponty*, Paris, Grasset, 1994 (ڤانسان پيو، ***تقاليد الفكر، مسار ميرلو - بونتي***).

(15) كلود لوفور، «تناقضات تروتسكي» في ***مبادئ نقد البيروقراطية***، م س، ص 33. (لنذكر أن المقال قد نشر في مجلة ***الأزمنة الحديثة*** نهاية 1948).

(16) انظر: تشخيص ميرلو - بونتي: «يعتقد لوفور أن علينا الرجوع إلى مبادئ البلشفية كي نجد بدايات «الانحطاط». ونتساءل في ما إذا كان علينا الرجوع إلى ما هو أبعد من ذلك. إن الماركسية وليس البلشفية من يؤسس لتدخلات الحزب في القوى القائمة والعمل على حقيقة تاريخية (***مغامرات الجدلية***، م س، ص 116).

(17) حول هذ التطور انظر: ميغيل آبنسور، مق س، ص 94.

(18) لنذكر بأن المقالات التي كتبها لوفور حول مكياڤيلّي تعود إلى عام 1960: «أفكار اجتماعية حول مكياڤيلي وماركس»، أعيد نشرها في: (*Les formes de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1978) (***صيغ التاريخ***). انظر أيضاً: («Machiavel jugé par la tradition classique», *Archives européennes de sociologie*, tome 1, n°1, 1960) («مكياڤيلّي في التقاليد الكلاسيكية»، ***المحفوظات الأوروبية لعلم الاجتماع***). نحن هنا بصدد جرد نصوص نقدية تتعلق ***بالأفكار*** حول مكياڤيلّي، قام به ليو ستروس. نشر لوفور عام 1971، أي قبل ظهور مؤلفه الرئيس ***تأثير مؤلفات مكياڤيلّي*** عام 1972، مقال «مكياڤيلّي والشباب» في ***منوعات على شرف آرون***، وأعيد نشره في كتاب ***صيغ التاريخ***، م س، ص 153-168. انظر أيضاً: (C. Lefort, préface à N. Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, trad. T. Guiraudet, Paris, Berger-Levrault, 1980, p. 1-19) (***أحاديث حول العقد الأول من حكم تيت ليڤ***).

(19) «من أجل علم اجتماع الديمقراطية» في ***مبادئ نقد البيروقراطية***، م س، ص 348.

(20) كلود لوفور، ***تأثير مؤلفات مكياڤيلّي***، م س، ص 430. انظر: ***الأمير*** الفصل العشرون، ص 355-356. لقد كان قصر ميلانو الذي بناه فرانسوا سفورزا (F. Sforza) وسيبقى أكبر أذى لحق بآل سفورزا من أية فوضى لحقت بالدولة، لدرجة أقول معها: «إن أفضل قلعة هي ألاّ يكرهنا الشعب أبداً. وذلك لأنه حتى حيث يكون لديك قلاع، وحين يكرهك الشعب، إن القلاع لن تنقذك، ولأنه ما إن يحمل الرعايا السلاح حتى يأتي الكثير من الأغراب لمساعدتهم».

(21) مكياڤيلّي، ***الأحاديث***، الفصل الخامس الكتاب الأول، ص 392: «إن من بين الأشياء الضرورية جداً التي رسخها من أقام الجمهورية بحذر، نجد تلك التي تحمي الحرية،

ويرتبط استمرار الحرية لفترة طويلة أم قصيرة، بالطريقة التي تبنى بها حمايتها، وكما نجد في كل جمهورية الكبار والشعب، فإننا نتساءل من الأفضل كي يعهد إليه بالحرية؟»

(22) كلود لوفور «مكيافيلّي، البعد الاقتصادي للشأن السياسي» في *صيغ التاريخ*، م س، ص 135.

(23) يكتب مكيافيلّي في الفقرة الأخيرة من هذا الفصل الخامس من *الأحاديث*، بخصوص السؤال حول معرفة من الأكثر طموحاً، هل هو الذي يريد الاستقرار (النبلاء) أم الذي يريد المكاسب (الشعب): «إن هذه الرغبة وتلك يمكن أن تكون سبباً لاضطرابات خطرة جداً. ومع ذلك، فإن هذه الاضطرابات تأتي في الغالب ممن يملك لأن الخوف من الخسارة يولد لديه رغبات مماثلة لرغبات من يريد الكسب، ص 394.

(24) حول هذه النقطة انظر: پيار مانان، «نحو العمل ونحو العالم» في *الديمقراطية في الممارسة*، حول كلود لوفور، م س، ص 182-184.

(25) *الأمير*، الفصل التاسع، ص 317.

(26) كلود لوفور، «مكيافيلّي: البعد الاقتصادي للشأن السياسي»، مق س، ص 131.

(27) پيار مانان، مق س، ص 182.

(28) «مكيافيلّي: البعد الاقتصادي للشأن السياسي»، مق س، ص 136.

(29) م ن.

(30) كلود لوفور، *تأثير مؤلفات مكيافيلّي*، م س، ص 722-723.

(31) انظر مثلاً: حكم لويس كوزينيه، م س، ص 224-225: «يستلهم مكيافيلّي أولاً، مسلّمة الخبث البشري (...) (Homo homini lupus) (الإنسان ذئب على الإنسان)، كما يقول هوبس لاحقاً: لقد عبرت أيضاً هذه الجملة وبشكل جيد عن قناعة السياسي الإيطالي.

(32) «مكيافيلّي، البعد الاقتصادي للشأن السياسي»، مق س، ص 131.

(33) م ن.

(34) نعرف أن هذا الموضوع قد عولج بشكل واضح في الفصلين الثاني عشر والثالث عشر من *الأمير*: ونجده أيضاً في الفصل العشرين («في ما إذا كانت القلاع والحصون وأشياء أخرى غيرها يبنيها الأمراء كل يوم، مفيدة أم لا؟» ص 352: «لا يحصل إذاً على الإطلاقً أن ينزع أمير جديد سلاح رعاياه، بل على العكس من ذلك، فإذا وجدهم بلا سلاح، فإنه يمنحهم السلاح دوماً، وذلك لأنك إذا منحتهم السلاح، يصبح هذا السلاح ملكك، ويصبح من تخشى ولاءهم خلصاء ويبقى المخلصون على ما هم عليه، ويتحولون من رعايا إلى أنصار».

(35) *تأثير مؤلفات مكيافيلّي*، م س، ص 635.

(36) م ن، ص 520.

(37) م ن، ص 386.

(38) انظر: حول تفسير جيرهارد ريتر، *تأثير مؤلفات مكيافيلّي*، م س، ص 206-207.

(39) انظر: حول نقد التفسير الذي اقترحه كاسيرر في *أسطورة الدولة* كتاب *تأثير مؤلفات مكيافيلّي*، م س، ص 191-205.

(40) حول هذه النقطة، انظر: نقد ليو ستروس في كتاب *تأثير مؤلفات مكيـــافيلّي*، م س، ص 303–304.
(41) م ن، ص 383.
(42) «مذكرة حول مكيافيلّي»، م س، ص 272 (التشديد لنا).
(43) *تأثير مؤلفات مكيافيلّي*، م س، ص 415.
(44) *الأمير*، الفصل التاسع، ص 318.
(45) *تأثير مؤلفات مكيافيلّي*، م س، 384.
(46) ميرلو – بونتي، *بنية السلوك*، م س، ص 187.
(47) ميرلو – بونتي، *المرئي واللا مرئي*، م س، 42–48.
(48) *الأمير*، الفصل السادس والعشرون، ص 370 («التشجيع لاستعادة روما وتخليصها من البرابرة»).
(49) *تأثير مؤلفات مكيافيلّي*، م س، ص 526.
(50) *الأحاديث*، الكتاب الأول، الفصل الثامن والخمسون، م س، ص 504: «أما في ما يتعلق بالحذر والثبات، فأؤكد أن الشعب يكون أكثر حذراً وأكثر ثباتاً وأفضل حكماً مـــن الأمير، فهنالك سبب وراء مقارنة صوت الشعب بصوت السماء: لأننا نجد الرأي العام ناجحاً جداً في توقعاته الخاصة، وبدرجة كبيرة وجيدة، يبدو معها وكأنه مزود بالفضيلة الخفية التي تسمح له بتوقع الخير والشر المرتبطين به. أما في ما يتعلق بطريقة الحكم على الأشياء، فنادراً ما نرى الشعب يحجم عن اختيار الأفضل، أو يعجز عن تمييز الحقيقة التي ينطق بها أمامه، حين يستمع إلى خطيبين متساويين في الموهبة، يعرضان عليـــه حلـــين متناقضين.
(51) *تأثير مؤلفات مكيافيلّي*، م س، ص 525–526.
(52) *الأحاديث*، الكتاب الأول، الفصل السابع والستون: «إن البشر، بالرغم من تعرضـــهم للخطأ في الشؤون العامة، لا يخطئون في الشؤون الخاصة».
(53) *تأثير مؤلفات مكيافيلّي*، م س، ص 522.
(54) م ن، ص 479.
(55) *الأحاديث* الكتاب الأول، الفصل الرابع، ص 390.
(56) كلود لوفور، «مكيافيلّي وتأثيرات الحقيقة» في *الكتابة في امتحان الشأن السياســـي*، م س، ص 166.
(57) «مكيافيلّي، البعد الاقتصادي للشأن السياسي»، مق س، ص 136.
(58) «مكيافيلّي والحقيقة الفعلية»، مق س، ص 174.
(59) *الأحاديث*، الكتاب الأول، الفصل الثالث، ص 388–389.
(60) م ن، ص 389.
(61) *تأثير مؤلفات مكيافيلّي*، م س، ص 472 (التشديد لنا).
(62) م ن، ص 473.

(63) انظر: بشأن نقد لوفور لـ (جيرهارد ريتّر)، *تأثير مؤلفات مكيافيلّي*، م س، ص 206–217.
(64) م ن، ص 473.
(65) م ن، ص 478.
(66) م ن، ص 479.
(67) كلود لوفور «نشوء الإيديولوجيا والنزعة الإنسانية» في *صيغ التاريخ*، م س، ص 234–277.
(68) م ن، ص 276.
(69) *تأثير مؤلفات مكيافيلّي*، م س، ص 403.
(70) *الأمير*، الفصل الثامن عشر، م س، ص 341–342 («كيف يحافظ الحكام على إيمانهم»): «لم تنقص الأعذار الشرعية حاكماً يوماً كي يزيّن خبثه بأقواله»).
(71) *تأثير مؤلفات مكيافيلّي*، م س، ص 413.
(72) م ن، ص 422–424.
(73) حول الطريقة التي يقدم بها مكيافيلّي أغاتوكل انظر: الفصل السابع من *الأمير*، م س، ص 313–314. يشرح مكيافيلّي، في خاتمة تحليله، وبالعودة إلى حالة «أغاتوكل»، بالقول إننا لا نستطيع أن نطلق صفة الفضيلة على قتل المواطنين، وحين تغيب كل شفقة.
(74) *تأثير مؤلفات مكيافيلّي*، م س، ص 380.
(75) م ن، ص 404.
(76) م ن، ص 414.
(77) م ن، ص 434.
(78) م ن، ص 408. يعيد لوفور هنا توظيف تحليلات ميرلو - بونتي حول الجسد الذي يَرى/ويُرى، بشكل جزئي، انطلاقاً من أعمال بورتمان، حول الملأ في عالم الحيوان، ص 298.
(79) «مذكرة حول مكيافيلّي»، ص 272 (التشديد لنا).
(80) *تأثير مؤلفات مكيافيلّي*، م س، ص 415.
(81) م ن، ص 350، انظر: الفقرة الأخيرة من الفصل الثاني من *الأمير* (الإمارات الوراثية) المكرّسة لحالة دوق فيراري، م س، ص 291.
(82) *تأثير مؤلفات مكيافيلّي*، م س، ص 350–351.
(83) انظر: م ن، ص 447–348، حول هذه النقطة، وبشكل أدق، حول المقارنة بين مكيافيلّي وأرسطو.
(84) حول سيفير، انظر: *الأمير*، الفصل التاسع عشر (علينا أن نتجنب الكره والازدراء): «إن من سيدرس أعماله بدقة، سيجد أنه كان أسداً متوحشاً جداً وثعلباً حاذقاً، وسيرى أن كل شخص قد خشيه واحترمه، دون أن تكرهه الجيوش، وسوف لن نندهش، إن استطاع وهو الرجل الجديد أن يحكم مثل هذه الامبرطورية: *وذلك لأن شهرته تحميه دوماً من الكره الذي تمكن الشعب حمله ضده بسبب اختلاساته*»، ص 349 (التشديد لنا).

(85) *تأثير مؤلفات مكيافيلي*، م س، ص 422.

(86) م ن.

(87) م ن، ص 214.

(88) م ن.

(89) لقد أشرنا سابقاً، ومن خلال المقارنة بين ميرلو - بونتي وبورديو، إلى أية درجة يقف هذا التفكير حول دور المخيال في التعبير عن النزاع، بعيداً عن كل علم اجتماع "مخيب للآمال"، يسعى إلى كشف موازين القوى أولاً. غير أن المسافة كبيرة جداً بالنسبة إلى موقف جذري آخر، إنه موقف آرندت. تبدو آرندت، للوهلة الأولى، قريبة جداً من تفكير لوفور حول المخيال. ولقد رأينا، كما لدى ميرلو - بونتي أن هذا التفكير يعتبر الحيز العام «حيز الملأ». كما تولي، بدورها، أهمية رئيسة لأعمال بورتمان (Portmann) التي تكشف، حتى لدى الحيوان، «الحاجة للظهور»، التي تصل إلى «نقطة حاسمة لدى الجنس البشري». (H. Arendt, *La vie de l'esprit*, 1, *La pensée*, trad. Lotringer, Paris, PUF, 1996, p. 44-45.)/(هنّا آرندت *حياة العقل*، الفكر). تفسر آرندت، ضمن هذا المنظور، ومن خلال عدة نصوص، مؤلف *الأمير*: «يرى مكيافيلي أن معيار العمل السياسي هو المجد، كما كان الحال في العصور القديمة الكلاسيكية، وأن الشر ينأى عن المجد كما ينأى عن الخير». (*شرط الإنسان الحديث*، م س، ص 120). تشير آرندت، في الواقع، إلى أن «العمل يرغب بالنور المضيء الذي سميناه سابقاً المجد الذي لا يتحقق أبداً إلا في الشأن العام»، ص 237)، انظر: (*La crise de la culture*, trad. p. Lévy, Paris, Gallimard, 1972, p. 179 sq.; *Essai sur la révolution*, trad. M. Chrestien, Paris, Gallimard, 1967, p. 145 sq.)/(*أزمة الثقافة؛ ومقال حول الثورة*). غير أن آرندت لا تعتبر الحيز السياسي حيزاً *مخياليًا*، تسمح من خلاله، صورة السلطة بالتعبير عن *النزاع*. غير أنه إذا كانت آرندت لم تعتمد موضوع المخيال، فذلك لأنها لا تنظر إلى الشأن السياسي ضمن فئة النزاع بل ضمن مقولة *التعددية*.

(90) لقد جذب نقد فكرة العدم عند سارتر انتباه شارحي *المرئي واللا مرئي*. وعلينا مع ذلك، أن نرى أن هذا الرفض للعدم السارتري مرتبط بنقد تصوره عن المخيال. وهكذا يتحدث ميرلو - بونتي عن الاستحالة الفلسفية للوجود والعدم: «فالمستقبل ليس عدماً، وليس الماضي خيالاً بالمعنى السارتري. ما من شك في أن هناك الحاضر، غير أن تسامي الحاضر يؤدي، حتماً، إلى ارتباطه بالماضي والمستقبل، اللذين ليسا، على عكس ذلك، عملية عدمية». (*المرئي واللا مرئي*، م س، ص 249. كما يعترض ميرلو - بونتي، بشكل ضمني، على كتاب *المخيال* لسارتر، وذلك من خلال الحديث عن «تسامي الأشياء» و«تسامي الخيال»: «يضطرنا تسامي الشيء للقول بأنه لا يكون كاملاً: إذا كان غير قابل للنضوب، أي حين لا يكون آنياً تحت النظر غير أنه يعد بهذا الحضور الآني الكامل، *لأنه هنا*. وحين نقول، على العكس من ذلك، أنه لا يمكن ملاحظة الخيال وأنه فراغ ولا وجود، لا يكون التباين مع المحسوس مطلقاً إذاً، ص 245. يبين

ميرلو – بونتي بالتوازي مع نقده للمفهوم السلبي لدى سارتر (الذي يتحدث عن عالم غير عمودي، بل عالم في ذاته، أي عالم مسطح، وعن عدم «هو هوة مطلقة»، ص 290، حدود الفرضيات السارترية حول المخيال من خلال التركيز على خصوبة الأطروحات الباشلارية: «إن الوجود والمخيال «أشياء» في نظر سارتر، إنها "موجودات" – أما بالنسبة إلي فهي "عناصر" بالمعنى الباشلاري، أي أنها ليست أشياء، بل حقول، كُنْه لطيف، غير وجودي، كُنْه قبل الكنه – تحمل في ذاتها سجلها الذاتي» (...) ويشكل مقابلها الذاتي جزءاً منها»، ص 320. انظر أيضا: نقد كتاب *المخيال*، ص 320 (حول التمييز بين الإدراك والمخيال)، والتعارض بين المخيال السارتري والفلسفة الباشلارية "للعناصر" التي يكون بموجبها «لكل معنى مخياله»، ص 298. لا يقل هذا الاهتمام الظاهر بالأطروحات الباشلارية حول المخيال أهمية عن الاهتمام المتزايد بهايدغر (Heidegger) في نظرنا. أضف إلى ذلك أنها تسمح بتوضيح ما يبقي ميرلو – بونتي بعيداً عن فكر هايدغر.

(91) ***تأثير مؤلفات مكيافيلي***، م س، ص 427 (التشديد لنا).

(92) انظر: *Pensée politique et histoire*. Entretien avec Claude Lefort interrogé par p. Pachet, (Mouchard. C. Habib, et p. Manent, Paris, EHESS, 1996, p. 25-34. C.)/(***الفكر السياسي والتاريخ***. حديث مع كلود لوفور، أجراه بيار باشي، كلود موشار، كلود حبيب، وبيار مانان).

(93) كلود لوفور «مكيافيلي والحقيقة الفعلية»، في ***الكتابة في امتحان الشأن السياسي***، م س، ص 173–174.

(94) C. Lefort, *Un homme en trop*, Paris, Seuil, 1986 /كلود لوفور ***رجل زائد***.

(95) م ن، ص 200 وما يليها. انظر أيضاً: ( *La complication*, Paris, Fayard, 1999, p. 45 sq)(***التعقيد***).

(96) انظر: سيرج أوديه «النزعة الجمهورية الفريدة لجيوسيبي مازّيني والمسألة الاشتراكية» في جيوسيبيه مازّيني، ***أفكار حول الديمقراطية في أوروبا***، م س.

(97) «مكيافيلي، البعد الاقتصادي للشأن السياسي»، مق س، ص 139.

(98) Marx, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, Paris, Éditions Sociales, 1984/(ماركس، ***الثامن عشر من برومير للويس بونابرت***).

(99) حول غموض هذا النص، انظر: ( P. Birnbaum, *La fin du politique*, Paris, Seuil, 1994, p. 63-66)/(بيار بيرنبوم، ***نهاية الشأن السياسي***).

(100) ***الثامن عشر من برومير للويس بونابرت***، م س، ص 13 (التشديد لنا).

(101) كلود لوفور، «ماركس: من رؤية للتاريخ إلى أخرى»، في ***صيغ التاريخ***، م س، ص 223.

(102) ***الثامن عشر من برومير للويس بونابرت***، م س، ص 12.

(103) «ماركس: من رؤية للتاريخ إلى أخرى»، م س، ص 233.

(104) م ن، ص 233.
(105) م ن، ص 224-225.
(106) كلود لوفور، «ولادة الإيديولوجيا والنزعة الإنسانية»، مق س، ص 235.
(107) إنها أطروحة رونوديه، **مكيافيلي**، م س، ص 320 وما يليها.
(108) C. Lefort, «Réflexions sociologiques sur Machiavel et Marx», dans *Les formes de l'histoire*, p. 175. (كلود لوفور. «أفكار اجتماعية حول مكيافيلي وماركس في *صيغ التاريخ*).
(109) م ن، ص 194.
(110) B. Croce, *Materialismo storico ed economia marxista*, Roma-Bari, Laterza, 1951, p. 112 (بنديتو كروتشي، *المادية التاريخية والاقتصاد الماركسي*). انظر أيضاً: بخصوص اكتشاف الواقعية الماركسية في إيطالية، وانتقادها للإيديولوجيا: «مع الماركسية، كان مكيافيلي هو العائد إلى إيطاليا» ( *Histoire de l'Italie contemporaine* (1871-1915), trad. H. Bédaridat, Paris, Payot, 1929, p. 168. (*تاريخ إيطاليا المعاصرة*).
(111) «ولادة الإيديولوجيا والنزعة الإنسانية»، مق س، ص 237.
(112) م ن، ص 252 وما يليها.
(113) م ن، ص 253.
(114) م ن، ص 251.
(115) م ن، ص 238.
(116) «مكيافيلي والحقيقة الفعلية»، مق س، ص 154.
(117) Merleau-Ponty, «Éloge de la philosophie» dans Éloge de la philosophie, Paris, Gallimard, 1960 [1953], p. 66. («ميرلو - بونتي، مديح الفلسفة»، في *مديح الفلسفة*).
(118) *تأثير مؤلفات مكيافيلي*، م س، ص 731.
(119) م ن، ص 742.
(120) «ولادة الإيديولوجيا والنزعة الإنسانية»، مق س، ص 251.
(121) م ن، ص 261v.
(122) *المرئي واللا مرئي*، م س، ص 43.
(123) م ن، ص 43-44.
(124) بشكل أعم، حول هذه النقطة، انظر: ( C. Lefort, «La politique et la pensée de la politique», dans *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*, Paris, Gallimard, 1978, p. 104. (كلود لوفور، «السياسة والفكر السياسي» في *حول عمود غائب كتابات حول ميرلو - بونتي*).
(125) «ولادة الإيديولوجيا والنزعة الإنسانية»، مق س، ص 257.
(126) م ن، ص 258-259.
(127) «ماركس: من رؤية للتاريخ إلى أخرى»، مق س، ص 233.

(128) «رسم أولي لأصل الإيديولوجيا» م س، ص 285.

(129) م ن.

(130) م ن، ص 290.

(131) م ن، ص 283.

(132) بعد ذلك، يميز لوفور، بدقة، لنكرر ذلك، بين مخيال قادر على إغناء التاريخ المشترك، ومخيال رجعي صرف ووهمي، يأسر الممثلين، وبخاصة السلطة السياسية. يعبأ لوفور، من أجل توضيح هذه الفرضية في نصوص أخرى، التمييز المستوحى من لاكان (Lacan) بين المخيال والرمزية. وحول التمييز رمزية/مخيال المأخوذ عن لاكان، انظر: C. Lefort, M.) politique et l'institution du social», *Textures*, 71/2-3: Gauchet, «Sur la démocrati le 16-17 article écrit par Gauchet, à partir d'un cours de Lefort)/(كلود لوفور مارسيل غوشيه «حول الديمقراطية، الشأن السياسي ومؤسسة الشأن الاجتماعي»، مقالة كتبها غوشيه، انطلاقاً من دروس لوفور).

(133) انظر: كلود لوفور (Permanence du théologico-politique?» dans *Philosophie politique* XIX^e-XX^e siècle, Paris, Seuil, 1986, p. 257.)/(«استمرار الشأن الديني السياسي» في *فلسفة السياسة، القرنان التاسع عشر والعشرون*).

(134) حول هذه المسائل جميعاً، انظر: من بين آخرين، J. Michel, *Marx et la société juridique*, préf. Demichel, Paris, Publisud, 1983. Cf. aussi M. Barbier, *La pensée politique de Marx*, Paris, L'Harmattan, 1992. Cf. également A. Artous, *Marx, l'État et la politique*, préf. J.-M. Vincent, Paris, Syllepse, 1999./(*ماركس والمجتمع القانوني*؛ انظر أيضاً: *الفكر السياسي لدى ماركس*؛ انظر أيضاً: *ماركس، الدولة، السياسية*). الدراسة الأهم هي التي قام بها F. Kaplan, *Les trois communismes de Marx*, Paris, Noêsis, 1996./(*ماركسيات ماركس الثلاثة*).

(135) «Le manifeste communiste», dans *Œuvres de Karl Marx. Économie. I*, M. Rubel (éd.), «Bibliothèque de la Pléiade», Paris, Gallimard, 1963, p. 163./كارل ماركس، فريدريش انجلس، *البيان الشيوعي في أعمال كارل ماركس الاقتصادية*.

(136) S. Naïr, *Machiavel et Marx*, Paris, PUF, 1984./(سامي نائير، *مكيافيلي وماركس*).

(137) م ن، ص 12.

(138) س. نائير، *مكيافيلي وماركس*، م ن، ص 99-100.

(139) م ن. الفصل الرابع، ص 79-80.

(140) م ن، 75.

(141) م ن، ص 49.

(142) م ن. الفصل الخامس، ص 99-105.

(143) انظر: نقد غرامشي (علماً أنه يمثل الماركسي غير الأنموذجي) في *تأثير مؤلفات مكيافيلي*، م س، ص 237-258، بخاصة نقد جورج مونان، ص 133.

(144) «رسم أولي لأصل الإيديولوجيا»، مق س، ص 290-291.

(145) *فينومينولوجيا الإدراك*، م س، ص 220.

(146) Merleau-Ponty, «Le concept de nature», dans *Résumé des cours. Collège de France 1952-1960*, «Tel», Paris, Gallimard, 1995, p. 93 (*مفهوم الطبيعة*، ملخص المحاضرات كوليج دُ فرانس 1952-1960).

(147) Merleau-Ponty, «Le concept de nature. 1957-1958», dans *La nature. Notes. Cours du Collège de France*, établi et annoté par D. Séglard, Paris, Seuil, 1995, p. 249 («مفهوم الطبيعة» 1957-1958 في *الطبيعة: ملاحظات. محاضرات كوليج دُ فرانس*).

(148) م ن، ص 254.

(149) *فينومينولوجيا الإدراك*، م س، ص 221.

(150) *تأثير مؤلفات مكيافيلي*، م س، ص 724 (التشديد لنا).

(151) *فينومينولوجيا الإدراك*، م س، ص 213.

(152) انظــر: R. Barbaras, *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble, Millon, 1991 (رُنو بارباراس، *في كنه الظاهرة. حول المنهجيــة الفكريــة لميرلو - بونتي*).

(153) *تأثير مؤلفات مكيافيلي*، م س، ص 729.

(154) *فينومينولوجيا الإدراك*، م س، ص 222 (التشديد لنا).

(155) م ن، ص 229.

(156) *تأثير مؤلفات مكيافيلي*، م س، ص 729 (التشديد لنا).

(157) «لطفل في نظر البالغ»، في *ميرلو - بونتي في الســوربون*، م س، ص 162. لنــذكر أن برنامج مورينو قد صمم كي يشكل حلا لمحدودية التحليل النفسي الفرويدي: «إن الغاية من الدراما النفسية تحريض الحاكم على استعادة الحلم بدل تحليله لــه» (J.-L. Moreno, *Psychothérapie de groupe et psychodrame*, trad. J. Rouanet et A. Ancelin, Paris, PUF, 1965, p. 370. (*العلاج النفسي للمجموعات والدراما النفسية*). يشرح مورينو، مــن خلال إشارته إلى أن «اللغة لا تستوعب الوضع النفسي برمته إلى أنه لا يمكن أن يكــون *لإخراج* النزاعات أثر علاجي. ويذكر وهو مؤسس «مسرح الارتجال» أن أصل الدراما النفسية موجود في «التطهير» الذي تحرضه النزاعات التي تقع بين الأزواج: «كنت أحلل أصل الدراما النفسية لهؤلاء على ضوء مشاهد قاموا فيها بأدوار، وأشرح لهــم أســباب تجاوزهم لنزاعاتهم» ص 20. انظر أيضاً: (J.-L. Moreno, *Théâtre de la spontaneité*, trad. J.-F. de Raymond, Desclée de Brouwer, 1 re partie: «Le théâtre de conflit», p. 47 sq (*مســرح العفوية، مسرح النزاع*). وحول مسار مورينو وعلاقته بفرويــد، انظــر: R. Marineau, J.-L. *Moreno et la troisième révolution psychiatrique*, Montréal, Métaillé, 1989, p. 78 sq. (جاكوب ليفي مورينو، *والثورة النفسية الثالثة*).

(158) م ن.

(159) انظر: تحليل مورينو حول «الانفصال بين المخيال والحقيقة المعاشة»: ليست المشكلة في إهمال عالم الحلم والخيال» من أجل عالم الحقيقة، أو بالعكس، فهذا أمر مستحيل عملياً، إن المطلوب بناء وسائل تمكن الفرد من اكتساب سيطرة كاملة على الموقف، فهو يقف أمام منهجين، ويبقى قادراً على الانتقال من الواحد إلى الآخر، ص 117. وحول تجاوز الفصل بين خيال/حقيقة، بواسطة التعبير المسرحي انظر أيضاً: ص 159. من المفيد أن نذكر أن باشلار قد اهتم أيضاً بمنهج قريب من "الدراما الاجتماعية"، لتجاوز حدود المدرسة الفرويدية. ولذلك فقد ميّز *الدراما الكونية*، وذلك بالمعنى الذي يستخدم فيه التحليل النفسي *الدراما الاجتماعية* لتحليل الخصومات البشرية» ( G. Bachelard, *Le droit de rêver*, Paris, PUF, 1970)/(*حق الحلم*). من هنا يأتي اهتمام باشلار بمنهج رروبير ديزواي (R. Desoille) الذي يؤكد على فعالية المخيال، قاطعاً بذلك الصلة بفرويد، وبمورينو أيضاً (G. Bachelard, *L'air et les songes*, Paris, PUF, p. 129-145.)/ (ج باشلار *الهواء والأحلام*).

(160) Merleau-Ponty, «Le langage indirect» dans *La prose du monde*, texte établi et présenté par C. Lefort, Paris, Gallimard, 1969, p. 138./(«اللغة غير المباشرة» في *نثر العالم*، أعد النص وقدمه كلود لوفور).

(161) *تأثير مؤلفات مكيافيلي*، م س، ص 431 (التشديد لنا).

(162) م ن، ص 486. وحول هذه النقطة أيضاً، ص 702.

(163) م ن، ص 477.

(164) م ن، ص 486.

(165) *نثر العالم*، م س، ص 140.

(166) م ن، «من الأساسي أن يتطور الفن، أي أن يتغير و«يعود لنفسه» في الوقت عينه، وفقاً لما يقوله هيغل، أي أن يقدم نفسه، إذاً، تحت صيغة تاريخ، وإن معنى الحركة التعبيرية التي بنينا عليها وحدة اللوحة، هي من حيث المبدأ معنى قيد الولادة.

(167) م ن.

(168) «مكيافيلّي، البعد الاقتصادي للشأن السياسي»، مق س، ص 139.

(169) *تأثير مؤلفات مكيافيلّي*، م س، ص 732.

(170) م ن، ص 771.

(171) م ن.

(172) *تأثير مؤلفات مكيافيلّي*، م س، ص 772. مكيافيلّيَ

(173) م ن، ص 424. لنذكر أن لوفور يوضح فرضيته في نصوص أخرى، من خلال التمييز، هذه المرة، بين الرمزي والمخيال بالرجوع إلى لاكان (Lacan)، انظر: مارسيل غوشيه ( M. Gauchet) كلود لوفور، «حول الديمقراطية: الشأن السياسي وتأسيس الشأن الاجتماعي»، مق س، ص 16-17): تتوقف السلطة (...) عن أن تكون المؤسّسة في النظام الرمزي حين يأخذها المخيال، وحين تفرض هذه الهوية المرسومة لها أن تبقى مفتوحة، من خلال مدلول، وحين تصبح العنصر الفاعل في الانسجام الظاهر لحيز تبقى حدوده غير مرسومة

بشكل دائم. علينا الإيضاح أن هذا النص قد أعد وكتب من قبل غوشيه، من خلال محاضرة للوفور. يقوم تحليل لوفور للنزعة الشمولية على هذه الإشكالية.

(174) م ن.

(175) تجيب فكرة لوفور حول الديمقراطية «المتوحشة» على الفرضيات النهائية لميرلو - بونتي التي تقوم على استرجاع العالم باعتباره مضمون «الكنه» المختلف جذرياً عن «المتصور» أي باعتباره الكنه العمودي الذي لا يستطيع أي تصور أن يستوفيه، في حين "يدرك" (هذا التصور) «الكنه الوحشي» (*المرئي واللا مرئي*)، ص 306. لا تحيذ هذه الفكرة أبداً إلغاء المؤسسات والحكومة التمثيلية لمصلحة ديمقراطية مباشرة، لأنها تتبع فلسفة المؤسسات التي تقوم على التمييز بين المؤسَس/المؤسِس مفسحة في المجال للرغبة التعبيرية للشعب. ويلتحق لوفور، بذلك، بآخر فرضيات ميرلو - بونتي حيث يجري استخلاص حدود *فينومينولوجيا الإدراك*، من خلال منح دور رئيس لفكرة التعبير (انظر: حول فكرة «أنا أفكر الصامتة» (cogito) كتاب *المرئي وغير المرئي* ص 224).

وحول هذه التنقلات لفينومينولوجيا ميرلو - بونتي حول مفهوم التعبير، انظر: A. L. Kelkel, «Merleau-Ponty entre Husserl et Heidegger» dans *Merleau-Ponty. Le philosophe et son langage*. Recherche sur la philosophie et le langage, n°15, 1993, p. 183-206)/(«ميرلو - بونتي بين هوسيرل وهايدغز» في *ميرلو - بونتي الفيلسوف ولغته، مقالات حول الفلسفة واللغة*). انظر بخاصة: R. Barbaras, *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble, Millon, 1991.)/(«كنه الظاهرة»، حول علم الوجود لدى ميرلو - بونتي). ومع ذلك فإن لوفور قد أشار في «المحاضرات» إلى ابتعاده عن ميرلو - بونتي، بسبب الصعوبات المتعلقة بالتفكير بتسامي المؤسسات. يتطلب تفكير لوفور، من هذه الناحية، إعادة صوغ لتركة ميرلو - بونتي.

(176) ميرلو - بونتي، *مغامرات الجدلية*، م س، ص 276-277.

(177) انظر: كلود لوفور، «رسم أولي لأصل الإيديولوجيا»، مق س، ص 290.

(178) تجد هذه الفكرة حول الديمقراطية في فكر توكفيل دليلاً مميزاً (انظر: سيرج أودييه، *توكفيل المستعاد*، م س).

## هوامش الخاتمة

(1) جيمس بورنهام، *المكيافيليون*، م س، ص 124-125.

(2) ومع ذلك، يعتبر بورنهام أيضاً أن الديمقراطية الليبرالية هي النظام الذي يقدم أفضل الفرص *للتقدم الاجتماعي*، «إن قادتنا وسلطاتنا، تسعى، مع ذلك، إلى منع الإضراب، في ما قد يؤدي مجرد الإشارة إلى الإضراب في النظام الشيوعي إلى الموت». إن من الضروري «التحذير من اللامبالاة التي تعتبر مرادفاً للنزعة الكلية» *Pour la domination mondiale*, trad. H. Claireau, Paris, Calmann-Lévy, 1947, p. 295)/(*من أجل السيطرة العالمية*).

(3) انظر: رأي سوريل: «يتم تكوين الرأي العام من خلال الصحف مثـل أي درجـة أو شهرة أدبية أو قيمة تجارية لسلعة صيدلانية». ( *Les illusions du progrès*, Paris, Marcel Rivière, 1908, p. 57)/(*أوهام التقدم*). ونجد هذه الفكرة حول «فبركة الرأي» - وفقاً لتعبير اعتمد في تلك الحقبة - لدى كتّاب رجعيين مثل شارل بونـوا، أو تقليـديين متطرفين مثل رينيه غينون، ومؤخراً وضمن خيارات متناقضة، في كل علم اجتماع ناقد لوسائل الاتصال. يشير بورنهام، من جهته، وكأنه يرد على معلمه السابق ديوي، إلى أن «ما يسميه "الرأي العام" هو مجموعة أفكار ومشاعر متغيرة ومتناقضة». (*مـن أجـل السيطرة العالمية*، م س، ص 192-193. ومع ذلك، يشير قيام بورنهام بمهاجمة «الـرأي العام» كي ينقذه من نزعته السلمية التقريرية في مواجهة الخطر الشيوعي، وبالرغم من كل شيء، إلى ثقته في وعود "الدعاية" بالمعنى الذي يمنحه كانط لها. أضف إلى ذلك أنه يعترف بأننا نخطئ «في الرفض الكامل لمذهب الإنسانية المشتركة والأخوة البشـرية» وذلك لأن «هدف الإنسانية الموحدة» يبقى «أفضل أمل للمستقبل»، مهما بعد أمده، ص 32)، وذلك من خلال تذكير الغربيين بأنهم يقعون في الوهم إذا هم أساؤوا تقـدير خطورة التهديدات المعادية، من خلال التوضيح بأن «نفي وجود النزاعات بين الأمم لا يلغيها»، ص 195.

(4) J. Burnham, *Suicide of the West*, Londres, Jonathan Cape, 1965./(*انتحار الغـرب*). يتوجه الكتاب إلى ديوي وتلاميذه بخاصة.

(5) حول قراءة ميشيل وبوغليه لتوكفيل، وحول مـا أسمينـاه «الصـيغة المكيافيلّيـة - التوكفيلية» انظر: سيرج أودييه، *توكفيل المستعاد*، م س، ص 48-59، 228-230.

(6) R. Aron, «Qu'est-ce que le libéralisme?», rééd. *Commentaire* n°84, 1998-1999, p. 945./(«ما الليبرالية؟»).

(7) حين يشير بورديو، في موقف ذي دلالة إلى أن «علم الاجتماع يكشف الخيبة الذاتية، والكذب على الذات الذي يُمارس بشكل جماعي ويُحفز، ويقوم في أساس القيم الأكثر قدسية في كل مجتمع، وفي كل وجود اجتماعي، بشكل أوسع، فهو يلمّح، من خـلال مثال على هذا العلم "المعادي للتقاليد" إلى نقد آرون «للشرائع الدنيوية»، التي أشرنا إلى ما تدين به إلى منهجية باريتو المكيافيلّية، بخاصة، وفقاً لمونُرو (P. Bourdieu, *Leçon sur la leçon*, Paris, Minuit, 1982, p. 33)/(*الدرس حول الدرس*)، كذلك تقدم المقارنة التي قام بها بورديو بين «التشاؤم المخيب» لعلم الاجتماع والثورة الغاليلية، لمحـات مكيافيلّيـة واضحة، بالمعنى الذي يرغبه بورنهام (م ن، ص 19). وقد رأينا، بالنتيجة، أن الفرضـية التي لا ينفك بورديو عن تكرارها بأن "«الوعي»" الاجتماعي يثير "مقاومات" تظهـر بشكل واضح لدى بورنهام وآرون. كذلك يبدو بورديو وفياً لنزعة بورنهام المكيافيلّيـة الجديدة، بالرغم من كل ما يبعده عنها على المستوى المعياري، وذلك من خلال تأكيده بأن لا شيء أبعد عن الأخلاق وعن المكيافيلّية من الانكشاف الاجتماعي للمؤسسـة (ص 55) ويتمايز بورديو في المجال عينه عن «الوهم المكيافيلّي» الذي يقع فيه علمـاء

اجتماع العلوم الذين ينسبون للعلماء غايـــات «كلبيـــة» (*Les usages sociaux de la science. Pour une sociologie clinique du champ scientifique*, Paris, INRA, 1997, p. 19)/(***الاستخدامات الاجتماعية للعلم، من أجل علم اجتماع ســريري للحقــل العلمي***). الغاية، هنا في الحقيقة رفض المكيافيلّية التقريرية، تحت شعار موقف مكيافيلّيّ أكثر تعقيداً. وهكذا يبتعد بورديو في الغالب، عن المكيافيلّية الجديدة (انظر: على سبيل المثال كتـــاب (*Questions de sociologie* Paris, Minuit, 1984, p. 45)/(«قضـــايا علـــم الاجتماع»)؛ أو، أيضاً النقد الضمني الذي قدمه موسكا حول «الطبقـــة الحاكمـــة» ملمحـــا إلى كتـــاب Meisel, «The Myth of Ruling Class», dans *Choses dites*, Paris, Minuit, 1987, p. 151)/(«أسطورة الطبقة الحاكمة»، في ***أشياء قيلت***). ولا يجوز لهـــذه الفروق، مرة أخرى أن تلغي ما يدين به علم اجتماع بورديو لنظرية النخب المكيافيلّية (وهذا تعبير كان أحد الندرة من العلماء الذين أشاروا إليه، في الغالب). يشير بورديـــو بشكل إيجابـــي إلى الأنموذج المكيافيلّيّ «للجماعة العلمية» التي تحرض الأفراد علـــى الظهور بمظهر الفضيلة من أجل مصلحتهم الخاصة (***الأسباب العملية، حول نظريـــة العمل***، ص 96). ومما يثير الفضول أن شارحي بورديو قد أهملوا هذه المساهمة بشـــكل كامل (فقد غاب هذا الموضوع، مثلاً لدى لويس بينتـــو في كتابـــه ( L. Pinto, *Pierre Bourdieu et la théorie du monde social*, Paris, Seuil, 2002.)/(***پيار بورديو، نظرية العالم الاجتماعي***) الذي يبرز المرجعيات الفلسفية الأدبية على حساب إرث العلوم الاجتماعية السياسية. انظر أيضاً: (R. Jenkins, *Pierre Bourdieu*, Londres, Routledge, 2002)/(***پيار بورديو***) وربما قلّل هؤلاء الشارحون، بشكل كبير من قيمتـــه (انظـــر: L. Wacquant, présentation de p. Bourdieu, *Réponses*, Paris, Seuil, 1992, p. 41-42.)/(لوئيك فكـــان، ***إجابات***). وحول موضوع النزاع لدى بورديـــو انظـــر: A. Accardo, *Initiation à la sociologie de l'illusionnisme social*, Bordeaux, Le Mascaret, 1983.)/(أكاردو، ***الإرشاد إلى علم الاجتماع الاجتماعي***).

(8) پيار بورديو، ***تأملات پسكالية***، م س، ص 205.

(9) إن أكثر تحليلات آرندت دلالة هي تلك التي تفسر التجربـــة المســـرحية بـــالعودة إلى أرسطو. تشير آرندت إلى أن المسرح فن سياسي بامتياز «ذلك لأن موضوعه الأول هو الإنسان في علاقته مع الآخرين». لا يمكن للصفة الخاصة بالفعل والكلام أن تمثـــل إلاّ «بفضل نوع من التكرار والمحاكاة أي (mimésis)». وهكذا «فإن باستطاعة الممـــثلين وحدهم الذين يقدمون الحبكة، أن يعبروا بدقة عن المعنى، وليس عن معنى القصة نفسها، بل عن معنى الأبطال الذين يظهرون فيها.» (***شرط الإنسان الحديث***، م س، ص 245). لذلك، فإن آرندت تعتبر أن المسرح، فن التنفيذ، على صلة وثيقة بالسياسة. وبالمقابل، إن «المدينة الإغريقية، كانت تمثل في الماضي «هذا النوع من الحكم» الذي يقدم للناس منصة يستطيعون أن يلعبوا فوقها، ونوعاً من المسرح حيث يمكن للحرية أن تظهـــر.» (***أزمة الثقافة***، م س، ص 200). وهكذا تعود آرندت نفسها إلى المسرح، وذلك مـــن

خلال إهمال بعده المخيالي. وندرك هنا المسافة التي تفصل فينومينولوجيا آرندت المشبعة بفكر هايدغر عن فينومينولوجيا ميرلو - بونتي التي غيرت بعمق فينومينولوجيا سارتر حول المخيال، وتأثرت بقراءة ألان (Alain)، وذلك بالرغم من الارتباطات الوثيقة والثابتة بينهما، ومن اللافت أنه حين تفكر آرندت في كتاب *المرئي واللا مرئي* الذي يعتبر تلميحاً إلى شروح ألان في كتابه *Les Dieux* فإنها تعتمد موضوع "الملأ" وليس المخيال (*حياة الفكر*، م س، ص 39، 40، 47، 49). وقد أشرنا، حول هذه النقطة، إلى أهمية عودة ميرلو - بونتي إلى نظرية باشلار حول المخيال. إن تفرد المساهمة الفرنسية في تاريخ الفينومينولوجيا، سيغتني في رأينا، إذا سبر ضمن هذه الرؤية.

(10) تعرفت آرندت على التقاليد الجمهورية من خلال كتاب زيرا فينك، *الجمهوريون الكلاسيكيون*، م س، الذي يولي أهمية مركزية لجيمس هارنغتون (أكثر من مكيافيلّي) ولا يهتم بموضوع النزاع إلاّ قليلاً.

(11) A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, R. Queneau (éd.), Paris, Gallimard, 1947, p. 161-195/(ألكساندر كوجيف، *مدخل إلى قراءة هيغل*؛ جان هيبوليت، *أصل فينومينولوجيا الفكر وبنيتها*، م س، ص 151-171؛ *أعلام الفكر الفلسفي*، م س، ص 73 وما يليها.

(12) A. J. Parel, *The Machiavellian Cosmos*, New Haven-London, Yale University Press, 1992, chap. 6, «Humours», p. 100-112/(أنتوني ج. پارل *الكون المكيافيلّي*). أضف إلى ذلك أن كلمة «تقسيم» تعتبر من دون شك، صدى لتحليلات لاكان لدى لوفور، بالرغم من ظهورها عند مكيافيلّي.

(13) A. Heller, *Renaissance Man*, trad. R.E. Allen, London, Routledge & K. Paul, 1978./(أنياس هيلّر، *رجل عصر النهضة*) يبالغ پارل مع ذلك، في تحديد هدفه ويقلل من أهمية معرفة المفسرين بنظرية «الأمزجة». وهكذا يشير أوغو دوتي من دون اعتماد القراءة الماركسية لمكيافيلّي إلى أنه وجد لديه حدساً بما سنسميه «صراع الطبقات»، غير أنه يوضح بأن مصطلح "المزاج" يعود إلى علم غاليان ( U. Dotti, *Niccolò Machiavelli. La fenomenologia del potere*, Milano, Feltrinelli, 1979, p. 64)(*نيكولو مكيافيلّي، فينومينولوجيا الممكن*). يستند دوتي في هذا التحليل على كتاب O. Tommasini, *La vita e gli scritti di Niccolò Machiavelli*, Torino, *Loescher* Editore, 1889-1911, p. 38 sq. (*حياة نيكولو مكيافيلّي وكتاباته*). لم يكن المنظور الذي فتحه پارل على درجة عالية من التحديد. انظر: سيرج أوديه، *نظريات الجمهورية*، م س، ص 18-19)، من أجل عرض نقدي لهذا التفسير.

(14) أنتوني ج. پارل، م ن، ص 111. ما هو صحيح هو أن لوفور يستدعي أحياناً مفهوم «الطبقة»، انظر: مقدمة *أحاديث حول العقد الأول من حكم تيت ليف*، م س. حيث يشير لوفور إلى «التضاد في رغبات الطبقتين، الكبار والشعب»، ص 10. ومع ذلك لم يعد أفق هذه القراءة ماركسياً.

(15) م ن، يقطع بارل، بذلك، الصلة بالتقاليد التفسيرية التي تجعل من مكيـافيلّي، غاليليـه السياسة. ويبدو أن منهجه يشكل صدى لمنهج أوغو فريدريش (H. Friedrich) الـذي بيّن، بشكل واضح، أن مونتيني (Montaigne) لا يسـتبق الثـورة العلميـة الحديثـة. (*Montaigne*, trad. R. Rovini, Paris, Gallimard, 1968, p. 151-155)/(*مونتيني*).

(16) انظر بخاصة: R. Esposito, *La politica e la storia. Machiavelli e Vico*, Napoli, Liguori Editore, 1980;/(*السياسة والتاريخ، مكيافيلّي وفيكو*). *Ordine e conflito. Machiavelli e la letteratura politica del Rinascimento italiano*, Napoli, Liguori Editore, 1984;/(*تاريخ النزاع، مكيافيلّيّ والأدب السياسي لعصر النهضة الإيطالية*) Cadoni, *Crisi della mediazione politica e conflitti sociali: N. Machiavelli, F. Guicciardini, D. Giannotti*, Roma, Jouvence Editore, 1994;/(*أزمة الوسـاطة السياسـية، النزاعـات الاجتماعية*). انظر أيضـاً: تحليـلات de F. Bruni, *La città divisa. Le parti e il bene comune da Dante a Guicciardini*, Bologne, Il Mulino, 2003, p. 458-474./(*المدينـة المنقسمة، الحزب والجماعة الطيبة، من دانتي إلى غويتشارديني*). لقد قـام ساسـو (Sasso) الذي أهمل في فرنسا بشكل يدعو للدهشة، بدور هام في الدراسـات حـول مكيافيلّي. انظر المرجع الكلاسـيكي: ( *Niccolò Machiavelli*, Bologne, Il Mulino, t. I, 1980 (notamment le chap. VI) et t. II, 1993.)، وفي اللمراجع الإنكليزيـة انظـر: ( A. Bonadeo, *Corruption, Conflict, and Power in the Works and Times of Niccolò Machiavelli*, Berkeley, University of California Press, 1973)/(*الفساد والنزاع والقوة في أعمال نيقولا مكيافيلّي وزمانه*). إن بوناديو الذي لم يكن معروفاً مثل تفسـيرات بوكوك وسكينّر، كان أكثر عمقاً وأكثر ملائمة. ولا يمكن تفسير عدم التوازن هذا إلاّ اعتماداً على علم اجتماع الحقل الجامعي.

(17) J.G.A. Pocock, *Le moment machiavélien*, p. 196/(*اللحظة المكيافيلّية*، ص 196.

(18) لقد قام جان فابيان سبيتس بتعميق تفسير بوكوك هذا، إذ رأى أن مكيـافيلّي يأخـذ مكاناً ضمن هيولى أكثر تسامحاً، إنها هيولى «النزعة الإنسانية المدنية» التي اشتملت على معاصرين، مثل غويتشارديني كما على سابقين مثل سالوتاتي وبروني. ويرى سبيتس أن جميع هؤلاء الكتاب يساهمون في «تصور أنثروبولوجي يعرّف الإنسـان بأنـه كـائن سياسي في الجوهر، لا تتحقق طبيعته إلاّ في خلاص المواطن ومشاركته العقلية في الحياة العامة ضمن جمهورية فاضلة». وينضم كـل مـن سـالوتاتي وبـروني ومكيـافيلّي وغويتشارديني، جميعهم، في النهاية إلى أنموذج «المدرسة الأرسطية» ودستور أرسـطو وبوليب المخـتلط ( J.-F. Spitz, «Humanisme civique», in Ph. Raynaud, S. Rials (dir.), *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, PUF, 1996)/(«النزعة الإنسانية المدينية» في *قاموس الفلسفة السياسية*). يدفع هذا التحليل المتأثر ببوكوك (والمنتسب إليـه) إلى التساؤل عما إذا كانت «النزعة الإنسانية المدينية» تنسجم على هذا النحو، مع تعددية تصورات الخير التي تميّز المجتمعات الديمقراطية. وإذا وافقنا على أفكار رولس، في كتابه

*الليبرالية السياسية*، م س)، فإن «النزعة الإنسانية المدينية» - بالمعنى الذي يعتمده بوكوك - لا تنسجم مع تعددية القيم. وعلى العكس، ووفقاً لسبيتس، فإن فرضيات بوكوك لا تنادي قطعاً بالعودة إلى أنموذج قديم للحرية لا ينسجم مع التعددية الحديثة (*الحرية السياسية*، م س. ومع ذلك، إذا قبلنا معه بأن «النزعة الإنسانية المدينية» وفقاً لبوكوك تتطلب الفرضية التي ترى أن الإنسان لا يحقق جوهره وتميزه إلاّ في المشاركة السياسية الفعالة، فيمكننا أن نختتم بالقول إن هذا الكون بعيد عن أن يكون حديثاً وتعددياً بشكل كامل. وذلك لأنه إذا اتبعنا منطق تفكير بوكوك، فإن فرداً لا يجعل السياسة من أولياته **لا *يعتبر إنساناً كاملاً***. غير أن أطروحة من هذا النوع تناقض الأفكار الأكثر عمقاً في الحداثة. يشرح ميرلو - بونتي في أحد نصوصه حول الرسم قائلاً: إن الأنظمة التي تهاجم الرسم «المنحط» نادراً ما تدمر اللوحات وإننا لا نعتب على سيزان (Cézanne) لأنه عاش متخفياً في منطقة الإستاك (Estaque)، خلال حرب 1870 (*L'œil et l'esprit*, préf. C. Lefort, Paris, Gallimard, 1964)/(***العين والفكر***) ومع ذلك، لا يعتبر هذا التأكيد صالحاً بشكل كامل، في خطاب «النزعة الإنسانية المدنية»، كما يظن بوكوك أن بإمكانه استعادته أقله: فوفقاً لمعايير هذا الخطاب، لن يكون سيزان رجلاً حقيقياً. وأخيراً، إن وصف بوكوك «للنزعة الإنسانية المدنية» ليس مقنعاً تماماً، كما توحي بذلك أعمال فيرولي التي تبين، إضافة إلى ذلك، الفروق ضمن الحقل المدروس من قبل بوكوك (ماوريزيو فيرولي، ***من أجل حب الوطن***، م س، ص 23). ينطبق تحليل بوكوك، بشكل أفضل على فرضيات روسو التي تثير مشكلة هنا، بشكل حقيقي (انظر حول هذه النقطة الأخيرة: ( B. Kriegel, «La cité républicaine Rousseau contre les philosophes», dans *La cité républicaine. Les chemins de l'État*, 4, Paris, Galilée, 1998, p. 91-100.)/(«المدينة الجمهورية: روسو ضد الفلاسفة» في ***الحاضرة الجمهورية، دروب الدولة***).

(19) كوانتن سكينّر، ***أسس الفكر السياسي المعاصر***، م س، ص 263.

(20) لا يخصص سكينّر لهذا سوى صفحتين من أكثر من 800 صفحة.

(21) كوانتن سكينّر، ***أسس الفكر السياسي المعاصر***، م س، ص 233. يقلل سكينّر هنا، كثيراً، كما الجمهوريون الجدد الآخرون، من أهمية تعقيد مشكلة علاقة مكيافيلي بنظرية «الدستور المختلط» التي أطلع مكيافيلي عليها من خلال بوليب، وليس من خلال أرسطو ( A. Momigliano «Polybius's reappearance in Western Europe», dans *Fondation Hardt pour l'étude de l'antiquité classique. Entretiens*, t. XX. Polybe, Genève, 1974, p. 347-362)/(«انبعاث بوليب في أوروبا الغربية» في ***مؤسسة هاردت من أجل دراسة العصور القديمة الكلاسيكية، مقابلات***، الجزء العشرون). وتلك نقطة هامة: لا يجوز الخلط بين أطروحات أرسطو وبوليب (انظر: حول هذه النقطة كلود نيكوليه «بوليب والمؤسسات الرومانية»، م س، ص 209-265. ومن أجل تحليل أكثر تفصيلاً، يبين في النهاية المسافة التي تفصل مكيافيلي عن نظرية «الدستور المختلط» بما

في ذلك لدى بوليب، انظر: ( F. Bausi, *I "Discorsi" di Niccolò Machiavelli. Genesi e strutture*, Firenze, Sansoni, 1985, p. 16 sq)/(فرانشيسكو بوسي، ***أحاديث نيقولو مكيافيلّي أصلها وبنيتها***). وفيما تتطلب نظرية الدستور المختلط في الحقيقة عناصر ثلاثة، إن مكيافيلّي يركز تحليله على مجموعتين: الشعب والكبار. لنبين إضافة إلى ذلك، أن نظرية «الدستور المختلط» قد استخدمت من قبل مفكري عصر النهضة مثل، دوناتو جيانوتي، كجهاز مهيأ لتحييد النزاع. حول مساهمة جيانوتي، انظر: الأعمال الهامة لجيورجيو كادوني، ***أزمة الوساطة السياسية***، م س. تسمح هذه الفرادة بتحديد المسافة الكبيرة جداً التي تفصل مكيافيلّي عن سالوتاتي وبروني (المسافة التي أساء بوكوك ومدرسته تقديرها) وكذلك بتحديد الخلافات العميقة مع غويتشارديني. ينتبه هذا الأخير في كتابه ***ملاحظات حول أحاديث مكيافيلّي حول العقد الأول من حكم تيت ليف***، إلى أن ليس «الانفصال بين العامة والشيوخ ما جعل من روما دولة حرة وقوية»، لأنه كان من الأفضل ألاّ توجد أسباب هذا الانفصال. ومع ذلك، يعترف بأن مكيافيلّي يمتلك جزءاً من الحقيقة، إلاّ أنه يعترض عليه بالقول إن مديح الانفصال مثل مديح مريض، بسبب طبيعة العلاج الذي نقدمه له. ويرى غويتشارديني في الانقسامات علامات مرض الجسد الاجتماعي، وليس مؤشر صحة؛ وحول مساهمة غويتشارديني، انظر: الخلاصة الممتازة التي تحتوي على بعض الانتقادات الموجهة إلى بوكوك والتي توصل إليها جيورجيو كادوني ( G. Cadoni, *Un governato immaginato. L'universo politico di Francesco Guicciardini*, Roma. Jouvence, 1999)/(***الحكومة الخيالية، الكون السياسي لفرانشيسكو غويتشارديني***، أربع دراسات). انظر أيضاً: ( G. Sasso, «Guicciardini e Machiavelli», dans *Per Francesco Guicciardini*. Quattro studi, Roma, Istituto storico italiano per il Medio Evo, 1984)/(جينّارو ساسو «غويتشارديني ومكيافيلّي» في ***من أجل فرانشيسكو غويتشارديني***، أربع دراسات)، وأخيراً يمكننا الرجوع إلى كتاب ( F. Gilbert, *Machiavel et Guichardin*, trad. J. Viviès, Paris, Seuil, 1996)/(فرانسوا جيلبير الكلاسيكي، ***مكيافيلّي وغويتشارديني***).

(22) M. P. Edmond, *Aristote. La politique des citoyens et la contingence*, Paris, Payot, 2000, p. 170 sq./(ميشال بيار إدمون، ***أرسطو. سياسة المواطنين والعرَضية***).

(23) وبطريقة أكثر دقة، يبين دوتي أن موقف مكيافيلّي في ***الأمير*** يعبر عن نزعة إنسانية جديدة لا تشبه النزعة الإنسانية المدنية ( U. Dotti, *La città dell'uomo. L'Umanesimo da Petrarca a Montaigne*. Roma, Editori Riuniti, 1992, p. 158 sq)/(أوغو دوتي، ***مدينة الإنسان، النزعة الإنسانية من بيترارك إلى مونتيني***).

(24) كما هو الحال دوماً لدى سكينَر، يتم منح قيمة زائدة للبعد "الذرائعي". إن التحليلات التي قدمها سكينَر، في ما بعد، من خلال التمايز بشكل أكبر عن بوكوك، ومن خلال التقليل من أهمية الصيغة الأرسطية، سوف لن تغير الأمور بشكل جذري، في هذا السياق. أضف إلى ذلك أنه، ومع الإلحاح على وجود تفكير حول شروط الحرية

الشخصية لدى مكيافيلّي، فإن سكينّر يقلل أيضاً من أهمية مكانة موضوع "التقاليد" السياسية، كما يقلل من أهمية عدم التوافق بين "الأمزجة".

(25) فيليب پتيت، *النزعة الجمهورية*، م س، ص 183 وما يليها.

(26) انظر: حول هذه النقطة نقد ميركيور (Merquior) لكتاب *«الكلمات والأشياء»* (J.-G. Merquior, *Foucault ou le nihilisme de la chaire*, trad. M. Azuelos, Paris, PUF, 1986, p. 62 sq.)/(خوسيه غيلهرم ميركيور، *فوكو أو عدمية كرسي الأستاذ*. انظر أيضاً: مناقشة فوكو من قبل أوليڤييه رڤو دالّـون (O. Revault d'Allonnes, «Michel Foucault: les mots contre les choses», dans *Structuralisme et marxisme*, Paris, UGE, 1970, p. 13-37.)/(«ميشيل فوكو، الكلمات ضد الأشياء» في *البنيوية والماركسية*). وحول حدود مفهوم فوكو *للمعتقدات*، انظر: أخيراً أعمال پاولو روسي، أحد أهم الأختصاصيين في تاريخ العلوم في القرن السادس عشر (Francesco Bacone. *Dalla magia alla scienza. Bologna*, Il Mulino, 2004;)/(فرانشيسكو بـاكوني، *مـن السحر إلى العلـم*)؛ (Paragone degli ingegni moderni e postmoderni, Bologna, Il Mulino, 1989.)/(*المقارنة بين الحداثة وما بعد الحداثة*)؛ (Naufragi senza spettatore. *L'idea di progresso*, Bologna, Il Mulino, 1995, p. 14.)/(*غرق بلا شهود*، *فكرة التقدم*). ويقوم عمل پارل، في النهاية، في رأينا، على بعض المسلّمات المتعلقة بطبيعة العلم في زمن مكيافيلّي التي تقلل من قيمة النقاشات المعاصرة حول هذه المسائل (من أجل قائمة مرجعية حول هذا الموضوع، انظر: S. Shapin, *La révolution scientifique*, trad. C. Larsonneur, Paris, Flammarion, 1996)/(ستڤن شاپن، *الثورة العلمية*).

(27) H. C. Mansfield, *Le Prince apprivoisé. De l'ambivalence du pouvoir*, trad. P.-E. Dauzat, Paris, Fayard, 1994, p. 14-15 et 198./(هـارڤي كلافلين مانسفيلد، «الأمير المدجن» في *غموض السلطة*).

(28) م ن، ص 195.

(29) جاك ماريتان، *الفلسفة الأخلاقية*، في *الأعمال الكاملة*، الجزء التاسع، م س، ص 397.

(30) L. Strauss, *La philosophie politique de Hobbes*, trad. A. Enegrén et M.B. de Launay, Paris, Belin, 1991./(ليو ستروس، *فلسفة هوبس السياسية*).

(31) انظر: بخاصة، فيليب پتيت (Ph. Pettit)، *النزعة الجمهورية*، م س، ص 37 وما يليها. انظر أيضاً: كوانتن سكينّر، *الحرية قبل النزعة الليبرالية*، م س، ص 19.

(32) انظر: نقد ليبرالي إيطالي، S. Alloggio, *Critica della concezione dello Stato in Tommaso Hobbes*, Napoli Casa Editrice Sabina, 1930/(سيرجيو ألّوجيـو (S. Alloggio)، *نقـد تصور الدولة لدى توماس هوبس*. يشير آلوجيو إلى أن هوبس «يكره الصراع مـن حيث المبدأ»، وذلك بعد وضعه ضمن السياق، ص 47.

(33) لا يعني هذا الأمر أن هناك استمراراً مباشراً بين بودان وهوبس، وحول تفـرد لحظـة بودان، انظر: (التحليلات الواضحة لـجان فابيـان سـپيتس J.-F. Spitz, *Bodin et la souveraineté*, Paris, PUF, 1998)/(*بودان والسيادة*).

(34) لقد جرى استقبال تفسير پوكوك هذا، ضمن خياراته الكبرى، مع نوع من الشك من قبل بعض الأختصاصيين في هارنغتون. انظر: (G. Procacci, *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna, Roma-Bari*, Laterza, 1995, p. 235 sq)/(ج. بروكاتشي *مكيافيلّي في الثقافة الأوروبية في العصر الحديث*). وهكذا فقد أيد جان فايان سپيتس قراءة بوكوك الذي وضع هارنغتون في سياق مكيافيلّي، ومجموعة «الإنسانية المدنية»، في ما عدا مسألة الملكية. (لجان فايان سپيتس، النزعة الإنسانية «المدنية» مق س) ومن أجل نقد شامل لإعادة بناء پوكوك، أسمح لنفسي بالإعادة إلى سيرج أوديبه *نظريات الجمهورية*، م س، ص 15.

(35) يعتبر ألغيرنون سيدني (Algernon Sidney)، من النزعة الجمهورية البريطانية، بهذا المعنى، كاتباً أكثر قرباً من مكيافيلّي، وليس هارنغتون، فإن كانت هناك «لحظة مكيافيلّيّة» بالمعنى الحرفي للكلمة، فعلينا بالأحرى أن نسير في هذا الاتجاه الأول، فهارنغتون هو أقرب من غويتشارديني، بخاصة في ما يتعلق بالأنموذج الفينيسي الذي عرفه من خلال جيانوتي وكونتاريني ولا نجد من النزعة الجمهورية النزاعية لمكيافيلّي، في النتيجة، سوى آثاراً قليلة جداً لدى هارنغتون: فهو يرى ألاّ نزاع بين الأحزاب، بالمعنى المكيافيلّيّ للكلمة، في جمهورية منسجمة. كما لا نجد أيضاً لدى هارنغتون عدم الثقة التي نجدها لدى مكيافيلّي في ما يتعلق بطبقة النبلاء. أضف إلى ذلك أنه يلح أقل بكثير من مكيافيلّي، على اليقظة الضرورية ومساهمة المواطنين في الحياة العامة. لذلك يجد الشعب نفسه مكلفاً بدور مختصر جداً، لديه في الواقع: فعليه قبل كل شيء أن يقبل أو يرفض القرارات الصادرة عن مداولات أرستقراطية بالضرورة. وتعتبر سلطته في المراقبة والتدخل في قرارات النخب السياسية محدودة جداً، على عكس ما هو الحال لدى مكيافيلّي. لذلك يعتبر هارنغتون، وهو يقطع في ذلك الصلة بمكيافيلّي، أن إسبارطة ديمقراطية بالقدر الذي تقوم فيه هذه الديمقراطية على المساواة الاقتصادية وحيث بإمكان الشعب أن يختار شيوخه ويؤيد المداولات. وبالروح نفسها، تعتبر جمهورية البندقية (ڤينيزيا) الأرستقراطية ديمقراطية على عكس ما يراه مكيافيلّي، فيما تقتصر حكومتها على فئة محدودة جداً. وعلينا أن نشير إلى اختلاف رئيس آخر مع مكيافيلّي: يحكم هارنغتون بقسوة على الجمهورية الرومانية والنزاعات التي تقوم في ما بين مجلس الشيوخ والرعايا، مما يحيي إسبارطة من أجل السلم الداخلي والاستقرار. ويعترينا الأسف لأن شرح پوكوك قد أهمل مشروع فيليكس راب (F. Raab) الذي يحتوي على ملاحظات هامة، بالرغم من أنها ذات طابع محدود، وذلك في ما يتعلق بهارنغتون وعلاقته بمكيافيلّي وهوبس (F. Raab, *The English Face of Machiavelli*, London, Routledge & Kegan Paul, 1965, chap. VI, «Harrington, Hobbes, God and Machiavelli», p. 185-217.)/(*الوجه الإنكليزي لمكيافلّي*: الفصل السادس «هارنغتون وهوبس وغود ومكيافيلّي»).

(36) درس ماوريزيو ڤيرولي هذا الاستمرار في كتاب: (M. Viroli, Jean-Jacques Rousseau *e la teoria della società bene ordinata*, Bologna, Il Mulino, 1993)/(*جان جاك روسو*

*نظرية المجتمع جيد التنظيم*). ومع ذلك يقبل فيرولي بشكل عرَضي بوجود مسافة بين روسو ومكيافيلّي ترتبط بموضوع العقد. انظر: *النزعة الجمهورية*، م س؛ وانظر: (A.M. Revedin, *Politica e verità. Jean-Jacques Rousseau e il ritorno del principe*, Milano, Giuffrè, 1983, p. 268 sq.)/(أنطون مارينو، رڤدين، *السياسة والحقيقة، جان جاك روسو*، العودة إلى المبدأ). من بين مفسرين من آفاق أخرى انظر: (R. Wokler, *Rousseau*, Oxford-New York, University Press, 1995Oxford)/(روبرت ووكلر، *روسو*) مع ذلك يلح ووكلر على الفرق بين مكيافيلّي وروسو في ما يتعلق بتقييم المسيحية. غير أننا هنا أمام خلاف جوهري. ويضع جان فابيان سبيتس، الأقرب إلى فيرولي، وخصوصاً إلى پوكوك روسو (ومابلي)، في مسار «النزعة الإنسانية المدنية» بخاصة نزعة مكيافيلّي (جان فابيان سبيتس، «النزعة الإنسانية المدينية»، مق س)؛ انظر أيضاً: مقدمة جان فابيان سبيتس لـكتاب *اللحظة المكيافيلّيّة*، التي تضم توكفيل إلى هذه التقاليد.

(37) Q. Skinner, «Sur la justice, le bien commun et la priorité de la liberté», dans A. Berten p. da Silveira, H. Pourtois (éd.). *Libéraux et communautariens*, Paris, PUF, 1997, p. 218/(كوانتن سكينّر «حول العدالة والخير المشترك وأولية الحرية» في *ليبراليون وجماعيون*). وحول العلاقة المحتملة بين مكيافيلّي وروسو، انظر أيضاً: فيليب پتّيت «الفكرة الجمهورية» مق س، ص 201.

(38) إنه لأمر ذو دلالة ألاّ يشير الجمهوريون الجدد، كما الأختصاصيون بروسو جميعاً، إلى كتاب نعتبره أساسياً (P. Riley, *The General Will before Rousseau*, Princeton, Princeton University. Press. 1986)/(*الإرادة العامة قبل روسو*). يبين ريلي ضمن هذه الدراسة الغنية، الأهمية الكبرى للمقولات الشرعية وصياغتها الفلسفية من قبل مالبرانش في أصل التعارض بين «الإرادة العامة» و«الإرادات الخاصة». ولقد رسخ هذا التناقض بشكل تدريجي من قبل كتّاب تأثروا بمالبرانش: بيْل (Bayle) (الفصل الثاني) ومونتسيكيو (الفصل الرابع)، وأخيراً ديدرو، بخاصة روسو (الفصل الخامس). وتبرز مؤلفاته خاتمة مسار ترسيخ الإرادة العامة من خلال تعديل واضح لأطروحات ديدرو. ويجعل عدم الاعتراف بهذا النسب التفسيرات الجمهورية الجديدة هشة جداً. فقد أقام فيرولي، مثلاً رابطاً بين روسو ومكيافيلّي حول موضوع الفضيلة من خلال إبراز أن الطابع الانفعالي للفضيلة الأخلاقية لدى روسو ليس «صوت الضمير الذي يتكلم ضمن العواطف» (من *أجل محبة الوطن*، م س، ص 80). إذا أعاد روسو، إذاً، توظيف مقولة الإرادة العامة من المنظور التاريخي، فذلك لأنه يُعتبر الأكثر قرباً من وجهة نظر فلسفية، من مالبراش إلى مكيافيلّي... لقد استعير هذا النوع من التعبير، في الواقع، من مالبرانش، في كتابه *بحث في الأخلاق*، وذلك بواسطة ديدرو.

(39) لقد درس هذا الموضوع أيضاً وبشكل جيد، من قبل آرثر م. ميلتزر (A.M. Melzer, *Rousseau. La bonté naturelle de l'homme. Essai sur le système de pensée de Rousseau*, trad. J. Mouchard, Paris, Belin, 1998, p. 348-349.)/(*روسو طبيعة الإنسان الطبيعية*،

*بحث حول نظام التفكير لدى روسو)*. ومع ذلك فقد نسينا أنه قد تمت الإشارة إلى هذه التأكيدات من قبل معاصري روسو المؤيدين للمَلكية الفردية، والذين أصابهم الرعب من دفاعه الآني عن الانشقاقات. انظر: كتاب 1762 (الذي أعيد نشره عام 1789، من أجل الدفاع عن الملكية الفردية لمؤلفه غيّوم-فرانسوا بيرتييه ( G.F. Berthier, *Observations sur le contrat social de Jean-Jacques Rousseau*, Reims, Éditions «À l'écart», 1988.)/(*ملاحظات حول العقد الاجتماعي لجان جاك روسو)*. يشير بيرتييه «أن الحرب الأهلية هي أعظم الشرور التي تصيب دولة، بعامة، ومن الاستهتار بصبر القراء القول إن "بلاد الإغريق قد ازدهرت في أحضان الحروب القاسية، وحين سال فيها الدم مدراراً، ص 202)"» يواجه بيرتييه هذا الرأي بنقد أرسطو للانشقاقات وبمديحه "للانسجام". لنشر أن بيرتييه قد وجد المصدر المباشر لنص روسو هذا لدى سيدني وليس لدى مكيافيلّي الذي تأثر بعمق بالإرث المكيافيلّيّ، في هذا الشأن).

(40) أضف إلى ذلك أنه من المخيب أن نرى الجمهوريين الجدد يتبنون وجود استمرار بين مكيافيلّي وروسو فيما عالماهما مختلفان بشكل جذري. فيما يرى روسو، كما بين ذلك ستاروبنسكي أن أنموذج المجتمع الصالح هو أنموذج مدينة صغيرة حيث العلاقات بين الناس شفافة، وتلك مثالية غائبة لدى مكيافيلّي: نكشف هنا، ارتباطاً في البنية بين أنموذج العيد الجمعي وأنموذج الإرادة العامة (جان ستاروبنسكي، *جان جاك روسو، الشفافية والحاجز*، م س، ص 120). يعارض العيد المسرح، كما يعارض عالم "الشفافية" عالم "الكتامة"، ص 118. إن أنموذج الأكثرية الذي احتفى به في قصته *لانوفيل إيلويز* (*La Nouvelle Héloïse*)، يقدم معشر كلارنس (Clarens) باعتباره «مكاناً خالياً من أي نزاع يهدد انسجام الجماعة»، ص 123. وهكذا نجد عند روسو هنا رفضاً ثنائياً - لا يمكن الجمع بين طرفيه، من وجهة نظرنا - للنزاع الاجتماعي وللحالة المسرحية باعتبارها وسيطاً مشؤوماً ( J.-J. Rousseau, *Lettre à M. d'Alembert*, Paris, Flammarion, 1967) (*رسالة إلى السيد دالمبير)*. لن يكون بإمكاننا أن نبتعد أكثر عن التساؤل المكيافيلّيّ حول المظهر والحالة المسرحية (في ما يتعلق بمكيافيلّي والمسرح، انظر: ( E. Raimondi, *Politica e commedia. Il centauro disarmato*, Bologna, Il Mulino, 1998)/(إيزيو ريموندي، *السياسة والكوميديا السنتور الأعزل)*. لا يجوز للتوافقات الجزئية بين الكاتبين أن تقودنا إلى النتائج الخاطئة التي توصل إليها الجمهوريون الجدد.

(41) لقد ركز روبرت ووكلر بشدة على هذه النقطة في كتابه *روسو*، م س، ص 110-111. انظر أيضاً: ( S. Sayers, *Plato's Republic: An Introduction*, Edimbourg, Edinburgh University Press, 1999, p. 63.)/(شين سيرز، *جمهورية أفلاطون)*. وبالمقابل، يهمل الجمهوري الجديد فيرولي، بشكل كامل، هذا النسب لمصلحة المساهمة الشيشرونية (نسبة إلى شيشرون)، انظر: ماوريزيو فيرولي، *جان جاك روسو ونظرية المجتمع حسن التنظيم*، م س، ص 153.

(42) حول روسو ومسألة الأنموذج الإسبارطي، من اللافت أيضاً ميل الجمهوريين الجدد إلى استبعاد الكتّاب الذين لا يندرجون بشكل واضح ضمن المسار الفكري لروسو ومابلي، من تحليلاتهم (وهم كتاب لا نستطيع أن نقلل، مع ذلك، من أهمية الفروق بينهم، كما بيّنت ذلك بريجيت كوست (B. Coste, *Mably pour une utopie du bon sens*, Paris, Klincksiek, 1975.)/(*من أجل طوباوية المنطق*). وتتمثل الحالة الأكثر وضوحاً في معالجتهم لمساهمة كوندورسيه (Condorcet)، التي تعتبر حاسمة، مع ذلك. وهكذا يرفض بوكوك أحياناً كوندورسيه، وذلك لأسباب بديهية: ذلك لأن هذا الأخير، لا يدخل ضمن مخططه، لأنه قد أدان الأنموذج الإسبارطي وكذلك نقد العلوم والفنون المتأثر بروسو. ومع ذلك، فإنه لمن الاعتباطي أن نصنف مفكراً كان من أوائل من دافع عن الجمهورية إبان الثورة الفرنسية (مع توماس پَيْن T. Paine) وكان لتلقيه دور مركزي في إعادة تعريف أفكار الجمهورية الثالثة، خارج النزعة الجمهورية: لقد اعترف كل من بويسّون (Buisson) أو فيرّي أو جوريس بدَينهم في هذا المجال. وعلينا أن نشير بالمقابل إلى أن كوندورسيه قد انضم إلى الإرث الجمهوري الأوروبي، انظر: كتابه *حياة ڤولتير* الصادر عام 1787 (*Vie de Voltaire* parue en 1787, Paris, Librairie de la bibliothèque nationale 1895, p. 152.)، حيث يحيل إلى ألجيرنون سيدني. وتعود الصعوبة التي واجهها بوكوك في الانضمام إلى هذه التقاليد أيضاً، إلى تفكيره الناقص حول مكانة العلم والتكنولوجيا في الأفكار الجمهورية الحديثة. فقد أشار بوكوك إلى أن النزعة الجمهورية تشير إلى نهضة الأنموذج الأرسطي «للحيوان السياسي»، إلاّ أنه لا يبدو أنه قد اهتم سوى قليلاً بالطريقة التي نشأت فيها فكرة التقدم في العلوم والتكنولوجيا، خلافاً لرأي أرسطو، في جزء كبير منها. انظر: حول هذه النقطة تحليلات پاولو روسّي (P. Rossi, *I filosofi e le macchine*, Bologna, Il Mulino, 1962, p. 23 sq.)/(*الفلسفة والآلة*). وكما بين ذلك ب. روسي، فإن رهان الخطابات التي تعيد الاعتبار للثقافة لا تنفصل عن *السياسة*: فيما استبعد أرسطو العبيد والحرفيين أيضاً من مفهوم المواطنة (وهذا موضوع لا يتوقف عنده الجمهوريون الجدد، إلاّ قليلاً جداً، ما يثير الاستغراب)، فإن أنصار التقدم العلمي والتقني يخرجون المهن اليدوية من *الصنف* الذي فرضته عليها تقاليد عريقة. ونجد في هذه اللفتة عنصر قطع ينتمي إلى الأنموذج الأرسطي، يمكن أن ندرك نتائجه، حتى لدى كوندورسيه ومنظري الجمهورية الثالثة. أضف إلى ذلك أنه، وبعيداً عن إدانة روسو للعلوم والفنون، فقد ربط الجمهوريون، في الغالب، تقدم مفهوم المواطنة بتقدم العلوم، وهذا واضح حتى لدى مازّيني الذي يمجد الدور المحرر لكوبرنيك وغاليليه، في تحرير البشرية). إن القول بأن الدفاع الجمهوري عن العلوم قد ساعد، مع ذلك، أحياناً، في تكوين تصور علمي للمجتمع والتاريخ ضد مصلحة أفكار المواطنة، مسألة أخرى، تسمح أيضاً بإقامة بعض الحواجز في وجه النزعة الجمهورية التي تبناها كوندورسيه (من أجل تحليل قريب من بوكوك، الذي يستبعد كوندورسيه من النزعة الجمهورية ليجعل منه ليبرالياً، انظر أيضاً: جان فابيان سبيتس، *الحرية الجمهورية*، م س، ص 499-500.

(43) لنشر مع ذلك إلى أن فيليپ يتّيت قد حول مونتسكيو أحياناً إلى جمهوري، وهذا أمر مثير للاستغراب، كما هو الحال مع توكفيل، مما يسمح بتقليص حيّز الليبرالية بذكاء.

(44) مونتسكيو، *تأملات حول أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم، الأعمال الكاملة الجزء الثاني*، م س، ص 74). نجد الوساطة بين مكيافيلّي ومونتسكيو، بكل تأكيد، في الفكر الجمهوري لألجيرون سيدني. حول مساهمة سيدني انظر: ( P. Carrive, *La pensée politique anglaise. De Hooker à Hume*, Paris, PUF, 1994, p. 248-268.)/(بوليست كارّيف، *الفكر السياسي الإنكليزي من هوكر إلى هيوم*). يشير سيدني من خلال تبني تعاليم مكيافيلّي إلى الطابع الحتمي، والجيد ضمنياً للمشاغبات والنزاعات. ولا يمنح سيدني على عكس هارنغتون، مكانة حاسمة لتوازن الخصائص، كما أنه لا يولي قيمة للاستقرار المكاني، وذلك لأنه يرى على العكس، أن على الحياة السياسية أن تكون فعّالة ومتحركة وقادرة على التأقلم مع التغيرات. ونجد أحد أهم نصوص سيدني حول موضوع "المشاغبات" في كتاب *الحديث عن نظام الحكم* الجزء الثاني، القسم 26. لقد صدم هذا النوع من التحليل، بعمق، أنصار الملَكية. وهكذا ينتقد الأب غيّوم فرانسوا برتييه سيدني قائلاً: «لا يراعي هذا الكاتب أي حد في اللوحة البغيضة التي يرسمها عن الأمم الخاضعة والحكام، فهو يمتدح انقسامات الإغريق القديمة، والرومان والفلورنتساويين، وبفضلها بشكل نهائي، على هدوء هذه الشعوب نفسها، التي تعيش تحت سلطة ولاة سيئين.» (*تأملات حول النقد الاجتماعي*، م س، ص 200-201.

(45) يشير مونتسكيو في كتابه *الرسائل الفارسية* (136) أيضاً، إلى الطريقة التي أبعثت فيها الحرية الإنكليزية «نيران الشقاق والتمرد».

(46) نجد لدى فيرغسون مديحاً للنزاع و"المشاغبات" (وكان أستاذه مونتسكيو، هذا القارئ الكبير لمكيافيلّي، قيمة كبيرة لهذا المصطلح)، ونقداً "للهدوء"، مما يلحقه جزئياً بالتقاليد المكيافيلّية. يشير فيرغسون في كتابه ( *Essai sur l'histoire de la société civile* (trad. M. Bergier, prés. C. Gautier), Paris, PUF, 1992.)/(*بحث حول تاريخ المجتمع المدني*)، بذلك (بخاصة في القسم الأول، الفقرة 9) وبالعودة أحياناً إلى مونتسكيو، إلى خصوبة التنافس وعدم التوافق، بما في ذلك الحرب. يعتبر السلم والأغلبية عموماً المصدر الرئيس للسعادة العامة. ومع ذلك، إن التنازع بين الجماعات المتباعدة ومشاغبات الشعب الحر تشكل مبادئ الحياة السياسية ومدرسة الإنسانية الكبرى، م س، ص 61. تبين بعض هذه التحليلات أن الحرية تنبثق من النزاع بين المواطنين الذين يساهمون بفعالية في حياة المدينة. وإذا كان فيرغسون لا يذكر مكيافيلّي، فإنه قد قرأه، وذلك لأن عديداً من تحليلاته ذا طابع مكيافيلّيّ، حتى في المفردات. وأخيراً، يظهر اعتراف فيرغسون بمكيافيلّي في نصه المتأخر *تاريخ التقدم ونهاية الجمهورية الرومانية*» الذي يعود إلى عام 1783.

(47) يجب، من وجهة نظر ما، أن نعدل بشكل كبير الأطروحة التي صاغها بشكل كبير ومنذ فترة طويلة وهلم هينس بخاصة (W. Hennis)، والتي يتبناها اليوم الجمهوريون الجدد – وهي تقول بالتواصل بين روسو وتوكفيل، حتى لو كان إرث روسو ثابتاً من أوجه

عدة، بخاصة على المستوى الأسلوبـــي. لقد دافعت أنياس أنطوان حديثاً عـــن هـــذه الأطروحة (***ما لم تفكر به الديمقراطية، توكفيل المواطنة والدين***، م س)، من خـــلال تعميق بعض تحليلات جان فابيان سبيتس حول النزعة الجمهورية المتأثرة بروسو. أسمح لنفسي بالإحالة إلى سيرج أوديبه: «هل كان توكفيل تلميذاً لروسو؟»، مق س. انظـــر أيضاً: تحليل ل. د. ديلكورال حول توكفيـــل والعصـــور القديمـــة ( L.D. del Corral, *Tocqueville. Formazione intelletuale e ambiente storico*, trad. it. O. Bin, Bologna, Il Mulino, 1989, p. 211-266.)/(***توكفيل التأهيل الفكري والبيئة التاريخية***)؛ انظر بخاصة: الرفض المنتظم لأطروحة توكفيل التي تحمل تأثير روسو من قبل أنطون مارينو رِڤـــدين ( A. M. Revedin, *Tocqueville e Rousseau. Malinconia e utopia*, Trieste, Proxima Scientific Press, 1992.)/(***توكفيل المنخوليا والطوباوية***). إن البعد شاسع، في الواقـــع، بين توكفيل ومكيافيلّي، غير أن توكفيل يحتفظ بقسم من الإرث المكيافيلّيّ من خلال وساطة مونتسكيو بخاصة. ونجد الإشكالية المكيافيلّيّة المتضمنة في ***تأملات حول أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم***، والتي تقوم على موضوعتي "المشاغبات" و"الانقســـامات" باعتبارهما عاملين من أجل الحرية، في جزء منهما، لدى توكفيل، مهما كانت الأهميـــة التي يمنحها، مع ذلك، للتوافق في المجتمع الأمريكي. ففي مديحه للمواطنة و«للنشـــاط القلق» للجمهورية الأمريكية، يعود توكفيل إلى مونتسكيو من خلال الإشـــارة إلى أن ميل الأمريكيين إلى الحياة العامة قوي لدرجة أن حرمانهم منه يؤدي بهم إلى ألم كما هو الحال لدى المواطنين الرومان الذين وصفهم مونتسكيو وقال إنهم «عـــادوا فجـــأة إلى هدوء الحياة العامة، بعد اضطرابات الوجود السياسي ( Montesquieu, *De la démocratie en Amérique*, t. I, 2 e partie, chap. VI, Paris, GF-Flammarion, p. 340.)/(***في الديمقراطية في أمريكا***). تؤيد تحليلات توكفيل حول فلورنسا هذا الموقف، حتى لو اختلف حكمها العام بشدة عـــن حكـــم مكيـــافيلّي. انظـــر: ( «Notes sur Machiavel» dans *Œuvres complètes*, t. XVI, Paris, Gallimard, 1989, p. 549.)/(الملاحظات حول مكيافيلّي). ومع ذلك فإن من البديهي أن جزءاً كبيراً من النزعة الجمهورية المكيافيلّيّة لا يجد نفسه لدى توكفيل الذي أعلن ابتعاده الكبير أو حتى نزعته العدائية، تجاه الفلورنساوي (كما بـــين ذلك پانيلاّ، م س). ونجد هذه النزعة العدائية في القرن التاسع عشر، حتى ضمن النزعة الجمهورية الإيطالية، بخاصة لدى مازّيني. لنشر أيضاً إلى أن هناك روابط قويـــة بـــين توكفيل وفيرغسون، في ما يتعلق بنقد هدوء المجتمعات التجارية، وأخطار تقسيم العمل والتحذير من أخطار استبداد جديد قائم على زوال الفضائل المدنية، والمديح المرافـــق «لمشاغبات» الشعوب الحرة (حول الروابط بين توكفيل وفيرغسون، انظـــر: ســـيرج أوديبه في مقاله بعنوان «هل كان توكفيل تلميذاً لروسو»؟ مق س).

(48) سيدني، ***أحاديث في الحكم***، الفصل الثاني القسم 26 (ليست القلاقل والحـــروب أكـــبر الشرور التي تصيب الأمم). يرجع سيدني بوضوح، في هذا الفصـــل، إلى مكيـــافيلّي في ***قصص فلورنساوية*** التي يقدم عنها قراءة انتقائية جداً، من دون عرض كـــاف لتعقيـــد

التحليل المكرّس للنزاع والتعارض الجذري بين فلورنسا وروما حول هذه المسألة (من أجل شرح دقيق انظر: جيورجيو ساسو، *نيكولو مكيافيلي*، الجزء الثاني، م س، ص 169).

(49) انظر: تحليل سيدني: «بالرغم من كافة العصيانات التي وقعت في فلورنسا وبقية المدن التوسكانية وزمر «غليف» و«جيبلان» الرهيبة (...)، بقيت مدننا آهلة بكثافة وقوية وغنية، غير أنه وفي حقبة لا تتجاوز مئة وخمسين عاماً، دمر حكم آل دي ميديتشي السلمي تسعة أعشار شعب هذه المنطقة»، م س. سنقارن تأكيد توكفيل في «الملاحظات حول مكيافيلّي» التي ترى أن «الزمن الذي مُزقت فيه فلورنسا بقسوة على يد الزمر، كان الزمن الذي صارت فيه غنية وقوية وواسعة الأفق وأدبية (...)، فيما غابت جميع هذه الميزات الواحدة تلو الأخرى، بدءاً من الزمن الذي تمتعت فيه بالهدوء وأصبحت خاضعة»، ص 549. لا يبدو أنه قد تم إدراك هذه الروابط مع سيدني، تلك الروابط التي فتحت طريقاً أكثر أهمية من النسب بين روسو وتوكفيل. وفي الختام، إن المفسرين الذين يدافعون عن هذا النسب يغفلون الفرق الرئيس في التقويم والمتعلق بأفلاطون، وذلك لأن توكفيل يبدو شديد النقد للنزعة الأفلاطونية، على عكس روسو (حول هذا الفرق انظر: سيرج أودييه، «هل كان توكفيل تلميذاً لروسو»، مق س).

(50) فيليب بتّيت، *النزعة الجمهورية*، م س، ص 183 وما يليها.

(51) ومع ذلك، إن تاريخ "الليبرالية الجديدة" شديد التعقيد، ولا يسمح بالتبسيط الإيديولوجي: ننسى اليوم أن ندوة والتر ليبمان (Walter Lippmann) لعام 1938، كانت مركز اختلافات هامة بين الاقتصاديين الليبراليين. وكان علينا أن ننتظر طويلاً حتى نرى انتصار النسخة "الليبرالية الجديدة" التي جسدها هايك. وحول رهانات هذا النقاش، انظر: سيرج أودييه، *ريمون آرون، الديمقراطية النزاعية*، م س. لا نستطيع إذاً أن نتابع التحليلات المختزلة جداً التي قام بها كيث ديكسون (K. Dixon, *Les évangélistes du marché*, Paris, Raisons d'agir, 1988, p. 6-7.) (*إنجيليو السوق*). يعترف المؤلف، نفسه، بأنه يورد ندوة ليبمان بشكل سيئ (وهذا أمر مزعج من أجل حفريات «الليبرالية الجديدة»)، وأنه يخلط أيضاً بين كارل بولانيي (K. Polanyi) وميشيل بولانيي (M. Polanyi). ومنذ ذلك الحين، اعتمدت الكثير من المؤلفات الناجحة، والتي تهاجم «الليبرالية الجديدة» أعمال ديكسون السيّئة مما أدى إلى استمرار تاريخ الندوة المزيف بشكل كامل. وكما نعرف، إن الليبرالية الجديدة بالمعنى الذي منحه لها هايك، قامت بدور بالغ الأهمية في نهاية 1970 في "الثورة" التي قامت في الولايات المتحدة بقيادة ريغان. وفي بريطانيا العظمى بقيادة السيدة تاتشر. وهكذا ألم تكن مصادفة تماماً أن تولد الثورة في انكلترة، وأن تفرض «الطريق الثالثة» نفسها، بعد ذلك، ليدافع عنها *حزب العمال الجديد* برئاسة توني بلير، ويحولها عالم الاجتماع أنتوني جيدنس إلى نظرية. يميل المدافعون عن هذه الأطروحات، في فرنسا، والذين يدافعون عما يسمونه «يساراً جديداً» إلى عدم اعتبار «الطريق الثالثة» التي فرضت نفسها برنامجاً يضم جزءاً من الإرث الليبرالي. ويبدو رومانو برودي (R. Prodi) واضحاً جداً حول هذه المسألة: «بعد

النجاحات الثابتة التي حققتها موجة الليبرالية [الليبرالية الاقتصادية التي دافع عنها الليبراليون الجدد] من خلال السماح للحكومات بالتخلي عن جمود الاقتصاد الموجه القديم وبيروقراطيته، إلها لم تتمكن من طمأنة الشعوب في مواجهة تحدي العولمة، التي يزداد انتشارها، لاقتصاداتها (رومانو برودي مقدمة الترجمة الإيطالية لأنتوني جيدنس *الطريق الثالثة*، م س، ص 10). لا يمكن إذاً تصور الطريق الثالثة من دون اللحظة الليبرالية الجديدة. لذلك من غير الممكن أبداً، التأكيد في فرنسا، كما في غيرها، بأن تقاليد الاشتراكية الليبرالية ستعرف ازدهارها في «الطريق الثالثة».

(52) يذكر هايك روسو نفسه (الذي ينتقده في مكان آخر) في *الرسائل المكتوبة من الجبل*، التي تؤكد أن لا حرية بلا قوانين، ولا حرية حيث هناك من هو فوق القانون (*دستور الحرية*، م س، ص 485). يستبق هايك، بشكل لافت، سكينّر وبتّيت، في الكثير من الأمور: وهو رجع إلى شيشرون وإلى المفهوم الروماني الجديد البريطاني (بالاستناد إلى ميلتون وسيدني، اللذين عرفهما من خلال كتاب زيرا فينك، *الجمهوريون الكلاسيكيون*، م س). كما ينتقد أيضاً هوبس لأنه فهم خطأً «فكرة الحرية الإغريقية»، ص 455. حول هذه الموضوعات، انظر: ألان بوَيه «في آنية الجمهوريين الجدد»، مق س.

(53) N. Matteucci, *Il liberalismo in un mondo in trasformazione*, Bologna, Il Mulino, 1998, 46,72/(نيكولا ماتيوتشي، *النزعة الليبرالية في عالم متغير*). انظر أيضاً: ( N. Matteucci, «Machiavelli politologo», *Rassegna italiana di sociologia*, XI, 1990, p. 169-206)/(نيكولا ماتيوتشي «مكيافيلّي، عالم السياسة»، *المجلة الإيطالية لعلم الاجتماع*). وانظر ضمن السياق نفسه: ( N. Bobbio, *La teoria delle forme di governo nella storia del pensiero politico*, Torino, Giappichelli Editore, 1976 p. 83.)/(نوربرتو بوبيّو، *نظرية شكل الحكم في تاريخ الفكر السياسي*).

(54) P. Gobetti, *La rivoluzione liberale. Saggio sulla lotta politica in Italia*, Torino, Einaudi, 1995, p. 134 sq. (trad. fr. M. Raiola, La révolution libérale, Paris, Allia, 1999, p. 124.)/(پيرو غوبيتّي، *الثورة الليبرالية، بحث حول الصراع السياسي في إيطاليا*)/(الترجمة الفرنسية (*الثورة الليبرالية*). يؤكد غوبيتّي أيضاً أن «الحلم الوطني في تدمير الطبقات أو تدجينها هو من الطبيعة نفسها للحلم السلمي: فهو ينسى الوظيفة التربوية للنزاع في حياة البشر». وكما رأينا ينبثق عن هذا حكم معقد حول الماركسية التي يرفض غوبيتّي مظاهرها الحتمية، فيما يتبنى موضوعة صراع الطبقات.

(55) F. Burzio, *Ritratti*, Torino, Ribet, 1929, p. 59./(فيليپو بورزيو، *ريتراتي*).

(56) G. De Ruggiero, *Storia del liberalismo europeo*, Roma-Bari, Laterza, 1995./(غيدو دي رودجيرو، *تاريخ الليبرالية الأوروبية*). يحيي المؤلف في نص 1995 هذا «الممارسة العملية الاشتراكية لليبرالية»، إن نضال الحركة العمالية من أجل الاعتراف بها، بعيداً عن النزعة التقريرية لبرنامجها، يجعل منها أكبر حركة تحرر بشرية في تاريخها بعد الثورة الفرنسية، ص 415. ونفهم بذلك سبب انتقاد هايك لغيدو دي رودجيرو.

(57) C. Rosselli, *Socialismo liberale*, introd. N. Bobbio, Torino, Einaudi, 1997, p. 100./(كارلو روسيلّي **الاشتراكية الليبرالية**). يقطع روسيلّي، عبر منح قيمة للنزاع، الصلة بالنزعة الجمهورية لمازّيني الذي كان قريباً منه في جوانب أخرى (انظر: سيرج أوديه، «النزعة الجمهورية المتفردة لإغناسيو مازّيني، ومسألة الاشتراكية»، م س، ص 47–48). إذا كان روسيلّي أشد نقداً للماركسية من غوبيتّي، فمن غير المنطقي أن نرى فيه عدواً لدوداً للإرث الماركسي بكامله... فحكمه شديد التعقيد في هذا المجال. انظر: (من بين آخرين كارلو روسيلّي، **الاشتراكية الليبرالية**، م س، ص 73: «حين نقول إن الزمن تجاوز ماركس، فلا نقصد أبداً بأنه لم يبق شيء حيّ وحيويّ من فكره. بل على العكس من ذلك»). ونكتشف هنا بعض المسافة التي تفصل التيار «الاشتراكي الليبرالي»، عن تيار برودون. ويثبت ذلك، تحليلات أحد الوجوه البارزة في الحركة، ألدو غاروشي (A. Garosci) الذي يشير إلى أن مفهوم «الدستور الاجتماعي» قد اعتمد من قبل المفكرين التعاونيين الكاثوليك الفرنسيين «الماهرين جداً ودوماً في تبني المظاهر الرجعية لبرودون». وهكذا فقد سعى اتباع برودون الكاثوليك هؤلاء إلى «نفي الصراع الطبقي» من خلال الدعوة إلى نظام يربط العامل بالمشروع و«بمنعه من إقامة اتفاقات، على المستوى الوطني مع العمال الآخرين من صنفه»، و«يتركه وحيداً من دون قوة أمام رب عمله» ( A. Garosci, *Verso una società liberal socialista*, Quaderni del partito d'Azione, 1943, p. 14-15.)/(ألدو غاروشي، **نحو مجتمع اشتراكي ليبرالي**) حيث نرى أن «الاشتراكية الليبرالية» تستمر في منح صراع الطبقات (بالمعنى الشامل للكلمة) دوراً هاماً، بعيداً عن التفكير في الشأن الاجتماعي ضمن إطار فردي.

(58) G. Sartori, *Croce etico-politico e filosofo della libertà*, Bologna, Il Mulino, 1997.)/(جيوفاني سارتوري، **المبادئ الأخلاقية والفلسفة السياسية للحرية عند كروتشي**). وحول كروتشي ومكيافيلّي، يمكن العودة إلى كتيب كروتشي ( *Prima del Machiavelli*, Bari, Laterza, 1944.)/(**ما قبل مكيافيلّي**).

(59) (انظر: أندرو غامبل، (A. Gamble, *Politics and Fate*, Cambridge, Polity Press, 2000.)/ **السياسة والحتميات**). عليه، فإن هذا التشخيص الذي اقترحه آرون في نقده المكيافيلّيّ لليبرالية الجديدة حين حلّل العلاقة بين «الليبرالية السياسية» و«الليبرالية الاقتصادية» (**مدخل إلى الفلسفة السياسية**، م س، ص 127). تصل ليبرالية آرون، في الواقع، إلى حد التشكيك الجذري بالأطروحات الليبرالية الجديدة: «أظن أن الليبرالية السياسية، إذا عرّفنا كذلك، النظام الانتخابي البرلماني للمنافسة من أجل ممارسة السلطة، تقود بشكل حتمي إلى نظام اقتصادي موجه جزئياً واشتراكي جزئياً. وأعتقد شخصياً، أنه إذا أردنا الحصول، في الوقت الحاضر، على نظام اقتصادي حديث، كما يرغب بذلك السيد فون هايك أو السيد جاك رويفّ، فعلينا بالديكتاتورية السياسية»، م س. يظهر هذا النقد لليبرالية الجديدة الطابع المكيافيلّيّ للإنشاء الآروني. يعتبر آرون، في الواقع، أن المجتمعات الحديثة مجتمعات محكوم عليها بالانقسام والنزاعات – أي بما يسميه عموماً بشكل دقيق «الاضطرابات»، وفقاً لمفهوم مكيافيلّي.

(60) وتبدو الإحالات إلى تفسيرات لوفور لمكيافيلّي من قبل أندريه غلوكسمان (A. Gluksmann) ذات دلالة بهذا الصدد، وذلك في إدانته للنظام الشمولي. انظر: (*La cuisinière et le mangeur d'homme. Essai sur l'État, le marxisme, les camps de concentration*, Paris, Seuil, 1975, p. 48, 207)/(***الطباخة وآكل البشر، حول الدولة والماركسية ومعسكرات الاعتقال***).

(61) (J. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité. Douze conférences*, trad. C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 1985, p. 281-294)/(يورغن هابرماس، ***الخطاب السياسي والحداثة، اثنتا عشرة محاضرة***)

(62) أكسل هونيث، ***نقد العمل***، م س، انظر: الفصل الخامس «من تحليل الخطاب إلى نظرية السلطة: الصراع باعتباره صيغة اجتماعية»، والفصل السادس.

(63) (J. Habermas, «Travail et interaction. Remarques sur la «Philosophie de l'Esprit» de Hegel à Iéna», dans *La technique et la science comme idéologie*, trad. J. R. Ladmiral, Paris, Gallimard, 1973, p. 163-211.)/(يورغن هابرماس، ***العمل والتفاعل***، ملاحظات حول «فلسفة الفكر، من هيغل إلى إيينا» في ***الثقافة والعلم باعتبارهما إيديولوجيا***.

(64) ***الصراع من أجل انتزاع الاعتراف***، م س، ص 7.

(65) م ن، ص 161 وما يليها.

(66) ***الصراع من أجل انتزاع الاعتراف***، ص 15.

(67) (J. Walh, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris, Gérard Monfort, 1951, p. 16-17.)/(جان ڤال، ***مصيبة الوعي في فلسفة هيغل***). وحول حكم هيغل على مكيافيلّي، انظر: (*La constitution de l'Allemagne*, trad. M. Jacob, Paris, Champ Libre, 1974, p. 133-139.)/(***دستور ألمانيا***). انظر أيضاً: (O. Pöggeler, «Hegel et Machiavel. Renaissance italienne et idéalisme allemand», dans *Études hégéliennes*, trad. M. Regnier, Paris, Vrin, 1985, p. 87-119)/(أوتّو. پوجلير «هيغل ومكيافيلّي النهضة الإيطالية والمثالية الألمانية»، في ***دراسات هيغلية***).

(68) (M. Horkheimer, T. Adorno, *La dialectique de la raison*, trad. E. Kaufholz, Paris, Gallimard, 1974, p. 100.)/(ماكس هوركهايمر، تيودور أودورنو (***جدلية العقل***). يقارن مكيافيلّي بهوبس وماندڤيل.

(69) لقد رأينا پيار مسنار قد أشار، في ما يتعلق بالدفاع عن النزاع لدى مكيافيلّي «إلى مفهوم سوريل حول التعارضات والنزاع الضروري» (***انطلاقة الفلسفة السياسية في القرن السادس عشر***، م س، ص 6.

(70) تساهم ليبرالية آرون النزاعية أيضاً في هذه الحركة على طريقتها.

(71) إذا كان «الاشتراكيون الليبراليون» أكثر بعداً عن الماركسية من الاشتراكيين الفرنسيين، مثل بلوم (Blum)، وحتى جوريس (Jaurès) - اللذين لم يكونا اشتراكيين ليبراليين- فإنهم يحتفظون من الماركسية اهتمامها بموازين القوى التي تبني العالم الاجتماعي: يستمر الصراع الطبقي الذي أعيد صوغه ضمن أفق إصلاحي ذي دلالة للعديد منهم. ويؤكد

هذا الأمر استحالة استيعاب موقف يسار الوسط مثل جيدنس والأطروحات «الاشتراكية الليبرالية»، كما حدث في فرنسا؟ إن حديث «الاشتراكيين الليبراليين» عن «الطريق الثالثة» لم يؤد إلى جعل هذه الطريق التي تبناها حزب *العمال الجديد* «اشتراكية ليبرالية». وتسمح مسألة الحالة النزاعية بتقدير الفروق بين الموقفين. فإذا كان جيدنس يهتم أحياناً بالصراعات الاجتماعية – انظر: ( *The Consequences of modernity,* Cambridge, Cambridge University Press, 1999, chap. 5.)/(*تبعات الحداثة*) – فإن موقفه العام حيال تجاوز التصنيف بين يمين ويسار، يندرج ضمن رؤية توافقية للمجتمع. ولم يتكلم أمبروجيو سانتامبروجيو (A. Santambrogio) عبثاً، في حديثه عن جيدنس «عن كلية غير نزاعية» تقوم على أطروحات غامضة لدرجة يقبلها الجميع (A. Santambroggio, *Destra e sinistra. Un'analisi sociologica*, préf. F. Crespi, Roma-Bari, Laterza, 2000, p. 25.)/(سانتامبروجيو، *يمين ويسار، تحليل اجتماعي*). إن القول بأن فرضيات جيدنس، ومن ينتسب إليه، بشكل قريب أو بعيد، بعيدة جداً عن «الاشتراكية الليبرالية» موجود في تفكير أحد أو آخر ورثة هذه التقاليد، إنه نوربرتو بوبيّو (الذي يعتبر ليبرالياً اشتراكياً أكثر من كونه «اشتراكياً ليبرالياً) الذي تختلف تحليلاته عن تحليلات جيدنس حول التصنيف يمين/يسار: فيما يوضح جيدنس استهلاك هذا التصنيف من خلال الدعوة إلى موقف وسط اليسار ( A. Giddens, *Beyond left and right: The future of radical politics*, Cambridge, Polity Press, 1994.)/(*بين اليمين واليسار: مستقبل السياسة الراديكالية*). يحافظ بوبيّو، حتى النهاية، على أهمية هذا التمييز ( N. Bobbio, *Destra e sinistra. Ragioni e significati di una distinzione politica*, Roma, Donzelli Editore, 2004, avec la référence à Giddens, p. 157.)/(*يمين ويسار، أسباب تمييز سياسي ودلالته*، مع إحالة إلى جيدنس، ص 157). وفي الأحوال كافة، إن الطريق الثالثة التي انتهجها *الحزب العمالي الجديد* أكثر قرباً من «الطريق الثالثة» لروبكه (Röpke) (أحد مؤسسي جمعية مونت بيلران –Mont Pèlerin)، حتى لو كان روبكه ينتقد بشدة أكبر، من جيدنس وتلاميذه المجتمعات الرأسمالية.

(72) A. Honneth, «La démocratie, coopération réflexive: John Dewey et la théorie contemporaine de la démocratie», *Mouvements*, n°6, 1999, p. 169-178./(أكسل هونيث «الديمقراطية، تعاون انعكاسي، جون ديوي والنظرية المعاصرة للديمقراطية»، *حركات* العدد 6، 1999، ص 169-178).

(73) التناقض صارخ إذا اعترفنا مع فيليب شانيال ببعض الروابط بين ديوي ودوركهايم. انظر: الكتاب البالغ الأهمية لفيليب شانيال ( Ph. Chanial, *Justice, don et association. La délicate essence de la démocratie*, Paris, La Découverte, 2001, p. 226.)/(*عدالة وهبة واشتراك، جوهر الديمقراطية الدقيق*).

(74) من أجل مناقشة أعمق عن «عودة ديوي» لدى هونيث، انظر: ( E. Vitale, *Liberalismo e multiculturalismo. Una sfida per il pensiero democratico*, Roma-Bari, Laterza, 2001,

p. 45-57.)/(إرمانو ڤيتاله، *الليبرالية والتعددية الثقافية، التحدي للفكر الديمقراطي*).
انظر أيضاً: مناقشة قراءة هونيث لديوي في ( V. Marzocchi, «Democrazia politica, democrazia sociale e riconoscimento», dans *Per un' etica pubblica, Napoli, Liguori* Editore, p. 271-297.)/(ڤيرجينيو مارزوشي *الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية، والاعتراف، في من أجل أخلاق جمهورية، نابولي*). وبعيداً عن ذلك، تنسب إحدى أهم المعوقات أمام إعادة البناء الذي قام به هونيث، في رأينا، إلى الأهمية المركزية التي يوليها إلى تجربة «الازدراء الاجتماعي، مهما كانت هذه الأهمية المركزية، فعديد من النزاعات الاجتماعية التي تقوم على رهان المسائل المتعلقة بالمصلحة العامة لا تجد مصدرها ضمن هذه التجربة.

(75) انظر: أعمال دومينيك شنابر (D. Schnapper) الذي يبين خطورة أزمة التمثيل و«التسامي الجمهوري»، على عكس الاتجاهات المسيطرة في الفلسفة السياسية وعلم الاجتماع. يشير المؤلف، من خلال تعديل الخطاب المسيطر حول «المشاركة المحلية» إلى أن هذه المشاركة، مهما كانت مرغوبة، «لا تكفي من أجل توحيد المواطنين حول مشروع يؤسس إرادة مشتركة» ولا من أجل ضمان أن تعبئ الجماهير أنفسها عند الضرورة للدفاع عن الجماعة السياسية والقيم التي تمنحها الشرعية (*La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, Paris, Gallimard, 1994, p. 201.). وفي النتيجة، إن هشاشة «التسامي السياسي»، لا تتأتى، في الغالب، عن طلب محبط للمساهمة المدنية، أكثر من صدورها عن الصمود القوي للفردية التي تضع التنظيم الرمزي للتمثيل نفسه موضع الشك. سيعتبر الخطاب المسيطر حول "الجوار" إذاً، بشكل أقل، مظهراً لفشل النخب السياسية التي تعتبر حتى الآن "بعيدة جداً" عن التعبير عن إعادة تشكيل للرابط الاجتماعي على أساس فردي، حيث تبدو الوساطة، من الآن فصاعداً، مقبولة في جوهرها، من الأفراد ( *La démocratie providentielle. Essai sur l'égalité contemporaine*, Paris, Gallimard, 2002, p. 219 sq.)/(*الديمقراطية الإلهية بحث حول المساواة المعاصرة*). علينا، من وجهة النظر هذه، أن نعدل تفاؤل علماء الاجتماع حول وعود التجديد الاشتراكي انظر مثلاً: ( R. Sue, *Renouer le lien social. Liberté, égalité, association*, Paris, Odile Jacob, 2001)/(روجيه سو، *إعادة الرابط الاجتماعي، حرية مساواة، اشتراك*).

(76) *الصراع من أجل النزاع الاعتراف*، ص 8.

(77) نجد في علم الاجتماع الفرنسي بعض الروابط مع منهج يونغ، لدى ألان تورين الذي ينتقد «الروح الجمهورية» بسبب «تقاليد اللامبالاة أو عدم الثقة الطويلة تجاه الصراعات من أجل الحقوق الاجتماعية والثقافية» ( A. Touraine, *Comment sortir du libéralisme?*, Paris. Fayard, 1999, p. 47)/(*كيف الخروج من الليبرالية؟*). إن تورين قريب فكرياً من هذا النوع من الشك في النزعة الجمهورية، بعيداً عن نقد اليعقوبية (jacobinisme) الذي يستعيد بعض القوالب الجامدة.

(78) I.M. Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, 1990, p. 98./(إريس ماريون يونغ، *العدالة وسياسة الاختلاف*). انظر: الفصل

الرابع حيث يستوحي يونغ من دريدا وإيراغاري (Iragaray) للدفاع عن «نقد ما بعد الحداثة لمنطق الهوية». ويعتبر يونغ، بالمقابل، أن المثالية الجمهورية للحيّز العام تنبثق في جوهرها عن مثالية العلاقة الاجتماعية باعتبارها «حضوراً متزامناً للرعايا»، ويرفض أيضاً الليبرالية السياسية الكلية لرولس (ص 16 وما يليها) كما يرفض «نمط الديمقراطية التشاورية» التي وضع مفهومها هابرماس بخاصة (106-107، 117-118) وكذلك النزعة الجمهورية لبنيامين باربر (B. Barber)، ص 117-118، 128، 230.

(79) تحمل دلالة إهمال يونغ للمساهمة الرئيسة في تاريخ النزعة النسوية التي مثلتها النزعة الجمهورية المعتمدة من قبل ميري فولستونكرافت (M. Wollstonecraft) الذي تعرض للنقد، في أغلب الأحيان، من قبل أصحاب النزعة النسوية "التمييزيين". انظر: R. A. Modugno, *Mary Wollstonecraft. Dirriti umani e Rivoluzione francese*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2002, p. 178 sq. (روبرتا أدلائيد مودونيو (R. A. Modugno)، ميري فولستونكرافت، ***القانون البشري والثورة الفرنسية***).

(80) انظر: النقد الراديكالي لروسو، الذي يتبع فوكو: يعبر ***العقد الاجتماعي*** عن نوع من الوهم في شأن الشفافية المطلقة. تستوحي يونغ أيضاً من دريدا، انظر: (De la grammatologie, Paris, Minuit, 1967.)/(***في النحو***). يرى دريدا أن فكر روسو يتبع «ميتافيزيقا الحضور»، ص 436. انظر أيضاً: إريس ماريون يونغ ***الإدماج والديمقراطية***). إذا لم تكن تعبئة يونغ لأطروحات دريدا كافية للتعبير عن تعقيد نزعة روسو الجمهورية، فإنها تظهر بشكل أوضح أيضاً حدودها في سبر النزعة الجمهورية المكيافيلّية وما بعد المكيافيلّية لسيدني أو ألفيري (Alfieri). تخفق هنا، الانتقادات الموجهة إلى النزعة الجمهورية في إصابة أهدافها.

(81) J.-M. Ferry. «Un concept communicationnel du pouvoir et de la souveraineté» dans J. Bidet (éd.), *Les paradigmes de la démocratie*, Paris, PUF, 1994, p. 31-45./(جان مارك فيري، «مفهوم تواصلي للسلطة والسيادة» في ***صيغ الديمقراطية*** (تحرير جاك بيديه). انظر أيضاً: J.-M. Ferry, «Max Weber ou Jürgen Habermas. Administration rationnelle ou politique raisonnable?», *Raison présente*, n°63, 1982, p. 57-75/(جان مارك فيري، ماكس فيبر أو يورغن هابرماس، «إدارة عقلانية أم سياسة عقلانية؟»). ويشخص فيري بطريقة مقنعة، عندئذٍ «إنهاكاً» فلسفياً للنزعة المناهضة للشمولية: سيؤكد المستقبل صحة تشخيصه.

(82) J.-M. Ferry, *L'Éthique reconstructive*, Paris, Cerf, 1996./(جان مارك فيري، ***الأخلاق البنائية***). «تشارك الحالة النزاعية والتقسيم في الجوهر، بالشأن الاجتماعي عموماً. وربما قام كلود لوفور، بالتسامي بملمح هام من ملامح المجتمعات الحديثة. وسيكون هذا الأمر على شكل تفخيم لعلم الوجود يتحقق على هذه الواقعة الاجتماعية، أي الواقعة التعددية لديمقراطيتنا الغربية المعاصرة»، ص 83).

(83) تجعل إشكالية لوفور من حقوق الإنسان شرط قيام الحيّز العام - فقد اعتبرت حرية الفكر والتعبير على أنها حرية ***التواصل*** (انظر: «حقوق الإنسان والسياسة» في

*الاختراع الديمقراطي*، م س، ص 56. وبعيداً عن ذلك، تركز مؤلفات لوفور على موضوعة الحيّز العام).

(84) A. Negri, *Guide. Cinque lezioni su "Impero" e dintorni, Milano*, Raffaello Cortina Editore, 2003./(أنتونيو نيغري، *دليل. خمسة دروس حول الحكم وما حوله*).

(85) م ن، ص 14.

(86) يرى نيغري أن فكر لوفور، كما فكر كاستورياديس، ينتسب إلى «أسوأ صيغ النزعة الدستورية السوسيولوجية» (*السلطة الدستورية*، م س، ص 27. يعبر هذا الأمر عن الجهل بفلسفة المؤسسات لدى لوفور، التي فهمت، كما بينا، ضمن منظور ميرلو - بونتي. تلخص قراءة نيغري لمكيافيلّي تقاليد إيطالية تعود إلى مابين الحربين، وتبسطها. غير أنها تشوه، بشكل خطير، فكر مكيافيلّي بخاصة، وذلك من خلال الطريقة التي تغفل فيها مسألة المؤسسة. أضف إلى ذلك أن النسب بين مكيافيلّي وسبينوزا وماركس ليست مسندة بصورة مقنعة من قبل نيغري. من ناحية ثانية يرتبط مذهب نيغري بصورة أوثق بمذهب كارل شميت منه بمذهب مكيافيلّي. حول ارتباط نيغري بشميت انظر: (J. W. Müller, *A Dangerous Mind: Carl Schmitt in Post-War European Thought*, New Haven-London, Yale University Press, 2003, p. 229-231.)/(يان ورنر مولّر *العقل الخطر، كارل شميت في الفكر الأوروبي ما بعد الحرب*).

(87) إلى ذلك، لا يفترض موضوع «التقسيم الأصلي» للشأن الاجتماعي، مطلقاً، عدم إمكانية الوصول إلى توافقات بين الأطراف المعنية؛ فهو يعني على المستوى السياسي المحسوس، أن السلطة لا تبنى من خلال القطع الكامل مع «حالة طبيعية» مفترضة تختلط فيها ذرات تبحث كل منها عن مصلحتها الخاصة - وحين يظهر أن «التقسيم الأصلي» هو في الحقيقة، وفي الوقت نفسه، *تواصل* أصلي، فذلك لأن العلاقة بين الأفراد محدودة دوماً. وبكل بساطة، لا يصنع هذا التواصل في المواجهة أشخاصاً محددين يعرفون ويقفون منذ البداية على قدم المساواة - من هنا يأتي الحذر تجاه النزعة التعاقدية - وذلك لأن هذا التواصل يتعلق بأشخاص متجسدين ومستقرين وملتزمين في مواقف مختلفة - وتتركز المشكلة، هنا، في معرفة كيف يمكن للشأن السياسي احترام الفروق وكيف يمكن احترامها بدل إنكارها، من أجلفل قيام تواصل أصيل ممكناً.

(88) إنه لأمر ذو دلالة أن تكون إحدى أولى المقدمات حول موضوع الحالة النزاعية لدى مكيافيلّي في علم الاجتماع الفرنسي، في القرن العشرين، من إنتاج كاتب مجدد لنيتشه، ومعادٍ بشدة للأفكار التضامنية للنزعة الجمهورية الفرنسية، مثل جورج پالانت (G. Palante). يرجع پالانت في كتابه: (*Précis de sociologie*, Paris, Alcan, 1901)/(*الوجيز في علم الاجتماع*)، إلى پاريتو وإلى مكيافيلّي أيضاً لرفض مذهب التضامن: «علينا أن لا نخشى الاعتراف بأن التعارض والصراع يظلان مقولة ضرورية من مقولات الحياة الاجتماعية. ولنعد إلى ما قاله مكيافيلّي حول فائدة الصراعات بين مجلس الشيوخ والشعب من أجل تكوين القوة الرومانية». وإذا كانت النزعة النيتشوية الجديدة لپالانت

تبين، بحق، حدود المذهب التوافقي المتطرف للنزعة التضامنية (من خلال إدخال كاتب مثل باريتو الذي رفضه بوغليه، ثم أعيد له الاعتبار من قبل آرون ضد الدوركهايميين)، فإن هذه النزعة تحدد أبعاد كل مديح غير نقدي لعدم التوافق، من خلال الطابع الجذري لرفضها للأفكار الجمهورية.

(89) ينسب إلى هذه المقاربة النقد الذي وجهه بورديو إلى هابرماس في ***تأملات بسكالية***، م س، ص 80-81.

(90) حول الصعوبة الكبرى التي عاناها بورديو في تكوين تصور حول فكرة الحيّز العام، انظر: جفري تشارلز ألكسندر، (J.C. Alexander, *La réduction. Critique de Bourdieu*, trad. N. Zaccaï-Reigners et Lejeune, Paris, Cerf, 2000, p. 117 sq.)/(***الاختزال، نقد بورديو***).

(91) حول حكم هابرماس بشأن نظرية النخب، انظر: (*Raison et légitimité*, trad. J. Coste, Paris, Payot, 1978, p. 168 sq.)/(***العقل والشرعية***). إنه لأمر ذو دلالة أن لا تتم الإشارة في حينه إلى كتاب ***المكيافيليّون*** لبورنهام. يرفض هابرماس، بالاعتماد على أعمال بيتر باشراش (***نظرية النخبوية الديمقراطية، دراسة نقدية***، م س) «النظرية النخبوية للهيمنة» التي تعني تنازلاً عن الأفكار الديمقراطية، وذلك لأن الرهان لا يعود قائماً على تطوير مشاركة المواطنين في مسارات خطابية لتأهيل الإرادة، وإنما تيسير قيام مساومات بين نخب مسيطرة. إلاّ أنه بالإمكان الاعتراض بالقول بوجود استعمالات أخرى لنظرية النخب، أكثر تنظيماً، ممكنة، وتنسجم مع المتطلبات الديمقراطية، كما يقدمها هابرماس. ويبدو واضحاً أن حكم هابرماس خاضع تماماً لمواقف باشراش (حتى في المقارنة المرفوضة بشكلٍ مطلقٍ بين النظريات النخبوية وبعض التفسيرات لفكر توكفيل، التي اعتبرته خطأً مفكراً محافظاً متطرفاً). غير أن أطروحات باشراش منحازة جداً، وتميل، في أغلب الأحيان، إلى الخصومة من خلال المقاربة بين نظرية النخب والنظرية الديمقراطية. أضف إلى ذلك أنها تهمل تماماً أهمية مساهمة بورنهام وكذلك أفكار موسكا وباريتو المستقبلية. لنشر إلى أن الصعوبة التي صادفها هابرماس في التفكير بطريقة موضوعية بمسألة الحيّز العام، قد تمت الإشارة إليها من قبل بول هيرست (P. Hirst) الذي وصل إلى درجة التأكيد على أن «الاقتصاديين الليبراليين الجدد، مثل هايك والراديكاليين مابعد الماركسية مثل هابرماس، هم رفاق درب غير حقيقيين، غير أنهم يشتركون في القناعة بأن المجتمع المدني نظام عفوي» (P. Hirst, *From Statism to Pluralism: Democracy, Civil Society and Global Governance*, Londres, UCL Press, 1997)/(***من نظام الدولة إلى التعددية، الديمقراطية والمجتمع المدني ونظام الحكم الشمولي***). يبدو نقد هيرست متطرفاً غير أنه يتوجه إلى صعوبة المواقف المعادية للنزعة المحافظة على طريقة هايك. يبقى أن نعرف، في ما إذا كانت الديمقراطية الاشتراكية لهيرست تستجيب، هي أيضاً، لمتطلبات مقاربة أكثر واقعية من هابرماس، من خلال استيعاب المساهمة المكيافيلّية. (إن نزعة هارولد جوزيف لاسكي (H. J. Laski) التي تعتبر أنموذجاً لها، لا تقدم هذه الضمانة، في رأينا).

(92) J. Piaget, *Où va l'éducation?* (1948), Paris, Denoël, 1988/(جان بياجيه *التربية إلى أين؟*) (1948).

(93) إن الاندماج المنقوص للبعد النزاعي في فلسفة هابرماس موجود بشكل ذي دلالة في فرضيات بياجيه حول اللامركزية والتعاون (في ما يتعلق بمفهوم "التمركز حول الذات"، انظر: ( J. Montangero et D. Maurice-Naville, *Piaget ou l'intelligence en marche*, Liège, Mardaga, 1994, p. 128-135./(جاك مونتانجيرو دانيالَ موريس-نافيَ، *بياجيه أو الذكاء المتحرك*). ونحن نعرف الأهمية الكبرى التي يوليها هابرماس و(آبل) لإعادة البناء التي قام بها بياجيه، لمراحل الحياة الأخلاقية (بشكل مباشر، أو من خلال لورانس كولبرغ، لدرجة أصبح معها بياجيه، بكل تأكيد، أحد الرواد (المهمَلين) «لمبادئ أخلاق النقاش» في القرن العشرين. غير أنه إذا لاحظ بياجيه، بشكل لافت، واعترف أحياناً بأهمية النزاع في ظهور التواصل الناجح، فإن هذا لا يمنحه، مع ذلك، دوراً حاسماً، لأن المقصود، من دون شك، بعد يصعب دمجه في نظامه. ويشرح بالتالي أنه «كي نجد مساواة حقيقية وحاجة تبادلية، لا بد من قاعدة للحياة المشتركة تنبثق عن ذاتها: يجب أن ينشأ الوعي بتوازن ضروري بين أفعال الأفراد وردود فعلهم تجاه بعضهم بعضاً، ويلزم في الوقت نفسه الآخر والأنا، ويضع لهما حدوداً. يفترض هذا التوازن المثالي الذي تتلمحه *بمناسبة كل نزاع وكل حل سلمي*، بالطبع، تربية بعيدة المدى وتبادلية للأطفال بين بعضهم بعضاً» ( J. Piaget, *Le jugement moral chez l'enfant*, Paris, PUF, 1932, p. 254.، التشديد لنا)/(جان بياجيه، *الحكم الأخلاقي لدى الطفل*). إذا لم يتصور بياجيه إلاّ بشكل جزئي النزاعات التي لاحظ مع ذلك دورها هنا، فربما كان ذلك بسبب تصور مركّز جداً على تطور الذكاء، لم يمنح مجالاً كافياً للمشاعر أن تتمايز بين الأفراد. انظر: ( D. Cohen, *Piaget, une remise en question*, trad. M. Proux, Paris, Retz, 1992, p. 92 sq, 139 sq.)/(دافيد كوهين، *بياجيه، موضع التساؤل*). ومع ذلك، يرى بياجيه في النزاع لحظة ضرورية للاعتراف بين الأفراد، أحياناً، بل يرى فيه، على العكس، علامة فشل في التبادل (انظر مثلاً: نقد النزاعات الدولية التي تشير «إلى النزاعات التبادلية عينها، وإلى عدم الفهم ذاته الذي تشير إليه الحياة الاجتماعية» - وذلك لأن "التمركز الاجتماعي" «معادل للتمركز حول الذات»، ففي كلا الحالتين، تتطلب اللامركزية «إرادة ثابتة»، بل «نوعاً من البطولة» (*التربية إلى أين*، ص 109-115). لا يبدو أن بياجيه، مثل منظري «مبادئ أخلاق النقاش» يقدر بشكل كاف الدور الذي يقوم به النزاع ضمن مسار الانعتاق من المركز. وتُظهر نزعته الكانطية الجديدة، الموروثة عن برنشفك، هنا، حدودها في رأينا، في مواجهة مكتسبات اللحظة المكافيلّية الفرنسية.

# ÉLÉMENTS BIBLIOGRAPHIQUES 1

L'édition française des œuvres de Machiavel mentionnée dans cette étude est celle qui a fait longtemps autorité pour les interprètes du XX e siècle (Machiavel, *Œuvres complètes*, texte présenté et annoté par E. Barincou, Introduction J. Giono,

«Bibliothèque de la Pléiade», Paris, Gallimard, 1952). Cette traduction présente bien des imperfections: nous l'avons systématiquement révisée.

ALTHUSSER L., «Machiavel et nous» dans *Écrits philosophiques et politiques*,

t. II, Paris, Stock/IMEC, 1995.

ARON R., "Préface" à Machiavel, *Le Prince*, Paris, Le livre de poche, 1962.

– «Machiavel et Marx», *Études politiques*, Paris, Gallimard, 1972.

– *Introduction à la philosophie politique. Démocratie et révolution*, préf.

J.-C. Casanova, Paris, Éditions de Fallois, 1997.

– *Machiavel et les tyrannies modernes*, établi, présenté et annoté par R. Freymond, Paris, Éditions de Fallois, 1993.

BEER H., *Machiavel et l'Allemagne*, Paris, Albin Michel, 1939.

BENOIST Ch., *Le machiavélisme*, 1re partie: *Avant Machiavel*, 2e partie: *Machiavel*, 3e partie: *Le machiavélisme après Machiavel*, Paris, Plon-Nourrit, 1907.

BERLIN I., «L'originalité de Machiavel», *À contre-courant. Essais sur l'histoire des idées*, trad. A. Berelowitch, Paris, Albin Michel, 1988.

BONADEO A., *Corruption, Conflict, and Power in the works and times of Niccolò Machiavelli*, Berkeley, University of California Press, 1973.

BRUNI, *La città divisa. Le parti e il bene comune da Dante a Guicciardini*, Bologna, Il Mulino, 2003.

CADONI G., *Crisi della mediazione politica e conflitti sociali: N. Machiavelli,*

*F. Guicciardini, D. Giannotti*, Roma, Jouvence, 1994.

CASSIRER E., *Le mythe de l'État*, trad. B. Vergely, Paris, Gallimard, 1993. CHÉREL A., *La pensée de Machiavel en France*, Paris, L'Artisan du Livre, 1935.

1. Ne figure ici qu'un nombre limité de titres. On trouvera l'ensemble des références en notes.

CROCE B., *Etica e politica*, Roma-Bari, Laterza, 1945.

– *Prima del Machiavelli*, Bari, Laterza, 1944.

DOTTI U., *Niccolò Machiavelli. La fenomenologia del potere*, Milano, Feltrinelli, 1979.

ESPOSITO R. «I Discorsi di Machiavelli e la genesi della forma moderna della politica», in *La politica e la storia. Machiavelli e Vico*, Napoli, Liguori Editore, 1980.

– *Ordine e conflitto. Machiavelli e la letteratura politica del Rinascimento italiano*, Napoli, Liguori Editore, 1984.

GRAMSCI A., *Quaderno 13. Noterelle sulla politica di Machiavelli*, introd. et notes

C. Donzelli, Torino, Einaudi, 1981.

HULLING M., *Citizen Machiavelli*, Princeton, Princeton University Press, 1983. JANKÉLÉVITCH V., «Machiavélisme et modernité», *Premières et dernières pages*,

Paris, Seuil, 1994.

JANNI E., *Machiavelli*, Milano, dall'Oglio, 1927

LARIVAILLE P., *La pensée politique de Machiavel*, Nancy, PUN, 1982

LEFORT C., «Machiavel jugé par la tradition classique», *Archives européennes de sociologie*, t. I, n°I, 1960.

– *Le travail de l'œuvre Machiavel*, Paris, Gallimard, 1972.

– *Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Paris, Gallimard, 1978.

– *Écrire à l'épreuve du politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1992.

MANSFIELD H.C. Jr., *Le Prince apprivoisé. De l'ambivalence du pouvoir*, trad.

P.E. Dauzat, Paris, Fayard, 1994.

MARITAIN J., *Principes d'une politique humaniste, Œuvres*, 1940-1963, Paris, Desclée de Brouwer, 1978.

MASIELLO V., *Classi e stato in Machiavelli*, Bari, Adriatica Editrice, 1971. MERLEAU-PONTY M., «Note sur Machiavel», in *Signes*, Paris, Gallimard, 1960. NAÏR S., *Machiavel et Marx. Fétichisme du pouvoir et passion du social*, Paris,

PUF, 1984.

NAMER E., *Machiavel*, Paris, PUF, 1961.

NAMER G., *Machiavel ou les origines de la sociologie de la connaissance*, Paris, PUF, 1979.

PALONEN K., *Quentin Skinner: History, Politics, Rhetoric*, Cambridge, Polity Press, 2003.

PAREL A.J., *The Machiavellian Cosmos*, New Haven, Yale University Press, 1992. PETTIT Ph., *Republicanism: A theory of Freedom and Government*, Oxford, Clarendon Press, 1997 ; trad. p. Savidan et J.-F. Spitz, *Républicanisme*, Paris,

Gallimard, 2003.

POCOCK G.A., *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, 1975 ; trad.

L. Borot, préf. J.F. Spitz, *Le moment machiavélien*, Paris, PUF, 1997. PROCACCI G., *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna*, Roma-Bari,

Laterza, 1995.

RENAUDET, *Machiavel. Études d'histoire des doctrines politiques*, Paris, Gallimard, 1942.

RUSSO L., *Machiavelli*, Roma-Bari, Laterza, 1988.

SASSO G., *Niccolò Machiavelli*, Bologna, Il Mulino, t. I, 1980. et t. II., 1993 SKINNER Q., *The Foundations of Modern Political Thought*, t. I-II, Cambridge,

Cambridge University Press, 1978 ; *Les fondements de la pensée politique moderne*, trad. J. Grossman et J.Y. Pouilloux, Paris, Albin Michel, 2001.

SMITH B. J., *Politics and Remembrance: Republican Themes in Machiavelli, Burke, and Tocqueville*, Princeton, Princeton University Press, 1985.

SPIRITO U., *Machiavelli e Guicciardini*. Roma, Edizioni Leonardo, 1945. STRAUSS L., *Pensées sur Machiavel*, trad. M.P. Edmond et T. Stern, prés.

M.P. Edmond, Paris, Payot, 1982.

VALADIER p. *Machiavel et la fragilité du politique*, Paris, Seuil, 1996. VILLEFOSSE de L., *Machiavel et nous*, Paris, Grasset, 1937.

VIROLI M., *Per amore della patria. Patriottismo e nazionalismo nella storia*, Roma-Bari, Laterza, 1995.

– *Machiavelli*, Oxford, Oxford University Press, 1998.

– *Repubblicanesimo*, Roma-Bari, Laterza, 1999.

VISSING L., *Machiavel et la politique de l'apparence*, Paris, PUF, 1980.

WEIL É., «Machiavel aujourd'hui» (1951), in *Essais et conférences*, t. 2, *Politique*, Paris, Vrin, 1991.

WEIL S., «Un soulèvement prolétarien à Florence au XIV e siècle», *La critique sociale*, n°11, mars 1934, in *Œuvres complètes*, t. II, *Écrits historiques et politiques*, vol. 1, *L'engagement syndical (1927-juillet 1934)*, établi et annoté par G. Leroy, Paris, Gallimard, 1988.

# المحتويات